جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالقاهرة

الرأى السديد في شرح جوهرة التوحيد

القسم الأول

تأليف
الدكتور إبراهيم محمد إبراهيم حريبات
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى تفرد بقدم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابهته لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبته ورضاه ، وأثاب بفضله الخالص المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بإرادته ، والقضاء والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فمنجز لمن أراد وعده ، والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، ففصل مجمل الشرع ببيانه ، وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ، ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس الى الهدى والرشاد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمى وافر ، وتراث عظيم ، أنار للمسلمين - بعد كتاب الله وسنة رسوله - الطريق ، وأخذ بيدهم على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم خير الجزاء .... وبعد ..

فشرح الشيخ عبد السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى على جوهرة التوحيد التى نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة التى صنفت فى علم التوحيد ، والتى عنى الأزهر بتدريسها لطلاب السنوات الأولى فى الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثانى من هذا الشرح ، والذى يبدأ

بمسألة قدم أسمائه ـ تعالى ـ لطلاب الفرقة الثانية من الكليـــة ، وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان وافقت عصره ، فهى طريقة لم يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة فى مزاولتها ، ربمـــا صدتهم عن التبحر فى هذا العلم رغم ما له من أهمية فى ارساء عقيدتهم وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التى تفحم خصومها ، وتقـضى على شبه أعدائها فى وكرهـــا .

لذلك رأيت أن أعمد الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها لطلابنا فى أسلوب سهل ترتاح اليه نفوسهم ، وعبارة واضحة تطمـــئن لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غمض من مراميه ، مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التى سنتناولها بالذكـــر ، وأبسط القول بالطريقة التى لا تكون مختصرة اختصارا مخلا ، ولا مسهبة اسهابا ممـــلا .

وحرصا منا على تعريف الطلاب بتراثهم ، وأملا فى ربط ماضيهم بحاضرهم ، اتبعت فى كتابة هذا الشرح منهجا تمثل فى ايراد منظومة الشيخ (ابراهيم اللقانى) ، واتبعتها بشرح (الشيخ عبد الســلام) منفصلا ، ثم عقبت على كل مسألة بشرحها ، مجليا بعض جوانبها رغبـة فى ايضاح معالمها سهلة الأخذ ، قريبة الى الافهام ، حتى يمكـــن فهم التراث الاسلامى فى اطار أكثر ملاءمة لعصرنا الحاضر ، وكأننـــا فى هذه المحاولة اجتهدنا أن نقدم صياغة جديدة لمسائل قديمـــة بالأسلوب المعاصـــر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبد السلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء ممثلا لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحيانا بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساسا من حرص الفريقين على تنزيه الله ـ سبحانه ـ ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهدا على صحة ما نقول ، فاذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهرة التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمنحنا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم ، انه نعم المولى ونعم النصير .

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريبه

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ناظم الجوهره :

الحمد لله على صلاته	ثم سلام الله مع صلاته
على نبي جاء بالتوحيد	وقد خلا الدين من التوحيد
فأرشد الخلق لدين الحق	بسيفه وهديه للحق
محمد العاقب لرسل ربه	وآله وصحبه وحزبه

قال الشارح :

قال — رحمه الله تعالى — أؤلف مستعينا (بسم الله الرحمن الرحيم) اقتداء بالكتاب العزيز ولقوله عليه الصلاة والسلام (كل امر ذى بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم) أى بداءة حقيقية فهو ابتر أو أقطع أو أجذم أى ناقص وقليل البركه ، والله علم على الذات الواجبة الوجود ، والرحمن المنعم بجلائل النعم ، والرحيم المنعم بدقائقها ، وأشار بقوله (الحمد لله على صلاته) بكسر الصاد أى — عطياته حيث افتتح بالحمد افتتاحا اضافيا ، وهو ما يقدم على الشروع فى المقصود بالذات الى الجميع بين حديثه الوارد به ، وحديث البسملة والحمد لغة الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختيارى على جهة التعظيم والتبجيل سواء كان فى مقابلة نعمه أم لا ، واصطلاحا فعل ينبئ عن

تعظيم المنعم بسبب كونه منعما على الحامد أو غيره ، سواء كـــان ذلك الفعل اعتقادا بالقول أو قولا باللسان أو عملا بالاركان والاعضاء (ثم سلام الله) أى تحيته اللائقة به صلى الله عليه وسلم بحسب مافدره تعالى (مع صلاته) اى رحمته المقرونه بالتعظيم أو مطلقهــا ، والصلاة من الله الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآدميين التضرع والدعاء (على نبى) هو انسان أوحى إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا ، فهو أعم من الرسول الذى هو انسان أوحى اليـــه بشرع وأمر بتبليغه كان له كتاب أم لا ، (جاء) أى أرسله اللـــه تعالى الى جميع المكلفين من الثقلين على رأس أربعين سنة من ولادتـــه (بالتوحيد) الشرعى وهو : افراد المعبود بالعبادة مع اعتقـــاد وحدته ذاتا وصفات وأفعالا ، فلا تقبل ذاته الانقسام بوجه ، ولا تشبه ذاته الذوات ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الاشـــتراك وقيل التوحيد : إثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عـــن الصفات ، وتخصيص الارسال بالتوحيد لانه أشرف العبادات ، وأفضـــل الطاعات ، وشرط فى صحتها وسبب النجاة من العذاب المخلد (وقـــد خلا الدين) أى تجرد (عن التوحيد) جملة حالية مقيدة لنبـــى أى جاء من عند الله بالتوحيد فى حال تعدد المعبودات الباطلة ، وخلـــو الدين أى فراغه عن التوحيد والتفرد ، والدين ما ورد به الشرع مـــن التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجـــزاء والحساب ، وعرفوه بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هـــو خير لهم بالذات أى أحكام وضعها الله — تعالى — للعباد باختـــة

الى الخير الذاتى وهى السعادة الأبدية ويأتى آخر هذا الموضوع انقسامه الى عام وخاص . فلما بعث النبى المذكور (أرشد الخلق) أى جميع الثقلين بنفسه وبواسطة دلهم (لدين) أى على دين (الحق) أى المتحقق والثابت وجوده وهو الله تعالى . ولا يستحق هذا الوصف غيره سبحانه وتعالى لأن وجوده لذاته لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم (بسيفه) المراد منه آلة الجهاد التى هو أشهرها والتعقيب فى كل شيء تحسبه . والا فالجهاد لم يشرع بفور الارسال بل بعد الهجرة (وهديه للحق) أى وأرشدهم بدلالته على الحق المراد منه مطابقة الحكم الواقع وهو بهذا المعنى يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها عليه . وضده الباطل (محمد) بدل من نبى مخصص له وهو علم منقول من اسم مفعول مضعف سمى به نبينا صلى الله عليه وسلم . لكثرة خصاله المحمودة ورجاء أن يحمده أهل السماء والارض وكان كذلك . وصفه (بالعاقب) وهو الذى يحشر الناس على قدمه . وليس بعده نبى تبتدأ بنوته فهو بمعنى الخاتم بعثه وارساله (لرسل ربه) أى لجميع الأنبياء . والرب يقال لمعان منها السيد والمالك وهو فى الاصل مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشيء شيئا فشيئا الى الحد الذى أراده المربى أطلق عليه تعالى مبالغة . واذا أفرد ودخلت عليه أل اختص به سبحانه وتعالى (و) سلام الله مع صلاته على (آله) صلى الله عليه وسلم وهم اتقياء أمته لتعميم الدعاء فهو معطوف على نبى أو محمد لمشاركته له فى حكمه وهو الدعاء بما ذكر (و) على (صحبه) أى اصحابه

صلى الله عليه وسلم والصحابى من لقيه صلى الله عليه وسلم مميزا مؤمنا
به ومات على الاسلام فيدخل ابن أم مكتوم ونحوه من العميان وعيسى
والخضر والياس عليهم الصلاة والسلام لحصول اللقى • ولأنــه
لا يشترط فيه التمارف اذ لاتنافى بين مقام الصحبة والنبوة والملكيــة
فعيسى عليه السلام آخر الصحابة موتا • والملائكة صحابه باقــون
الى الآن لتكليفهم بشريعته (و) على (حزبه) أى جماعته صلـى
الله عليه وسلم •

المسألة الاولـــــى

مقدمة جوهـــرة التوحيـــــــــد

لقـد افتتح ناظم الجوهـــرة منظومته ، تيمنا بالشأن بالبسملة ثم بالحمد لله ، اقتداء بالكتاب الكريم فى ابتدائه بهما فى الترتيــب التوقيفى ، وعملا بالخبر الوارد (كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببســم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أو أجذم أو اقطع) ومعنى ذلــــــك أنه قليل الخير ، ناقص البركة ، والمراد بالأمر مايعم القول كالقــراءة ، والفعل كالتأليف .

ومـن هنا جرت عادة المؤلفين أن يستعينوا بالله - تعالـــــى فى كتاباتهم ومؤلفاتهم أملا فى أن يبارك الله - تعالى - أعمالـــهم وينفع بها غيرهم ، ويكثر الخير فى نتائجها وثمارها ، وتعم البركـــة أهدافها .

تعريف النبى والرســول

كثـيرا ما يجرى لفظا النبى والرسول على اللسان مع عدم ملاحظـــة ماقد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما ، لذا رأينـــا أن نعرض لمفهوم كل من اللفظين فى اللغة والاصطلاح فنقول :

أولا : فـى اللغـــة :

النبى : بياء مشددة . قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النباوة : وهى ماارتفع من الارض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله - تعالى - على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته وعلت رتبته .

وقيل : اشتقاقه من النبأ ومعناه : الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام من الله - تعالى - ان كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبى ليحترم .

وقيل : انه مشتق من النبى وهو الطريق ، فالأنبياء طرق هداية ورشاد فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق - جل وعلا - وطريق الى معرفته .

وقيل : من نبا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ماجاء نبى بشريعة الا عاداه قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبى دائر حول معانى الشرف والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايذاء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلة ومتحققة فيمن يصطفيهم الله - تعالى - من خلقه .

- والرسول فى اللغة :

مأخوذ من الارسال ، فيطلق فى اللغة على الوسيط بين المرسل والمرسل اليه .

ثانيا : في الاصطلاح :

النبي عرفوه في اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من بني آدم ، سليم عن منفر طبعا ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بني آدام سليم عن منفر طبعا أوحى اليه بشرع يعمل به ، وأمر بتبليغه .

وبملاحظة التعريف الاصطلاحي المتقدم لكل من اللفظين يتضح لنا : أن الرسول لابد أن يكون مأمورا وملزما بالتبليغ ، في حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة لكل نبي . وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا . وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبي والرسول بمعنى واحد فهما لفظان مترادفان فالنبي هو الرسول ، والرسول هو النبي .

وممن ذهب الى هذا الرأى (سعد الدين التفتازاني) في كتابه (المقاصد) حيث قال : (النبي انسان بعثه الله — تعالى — لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول) .

والرأى الذى نميل إليه ونعتقده ، هو الرأى الأول الذى يفرق في المعنى بين مفهوم لفظ النبي ، ولفظ الرسول ، لكونه الرأى المشهور

والأصح ، يؤيده قوله ـ تعالى ـ : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) [1] فالنبي في الآية الكريمة قد عطف على الرسول ، والعطف يقتضي المغايرة ، لأن الشيء لا يعطف على نفسه وهذا دليل على الفرق بين الرسول والنبي في المعنى والمفهوم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما سئل عن عدد الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا ، فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة .

ـ وبناء على الرأي المختار نستطيع أن نجمل الفرق بين الرسول والنبي فيما يلي :

١ ـ الرسول من أوحي اليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبي من أوحي اليه بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ ـ الرسول من له كتاب بشريعة جديدة او نسخ بعض شريعة من سبقه من الرسل ، والنبي من أيد شريعة من كان قبله كسائر أنبياء بني اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى ـ عليه السلام ـ

٣ ـ الوحي للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحي للنبي فسماع صوت أو رؤية في المنام .

---

(١) سورة الحج آية : ٥٢

تحديد معنى التوحيـــد

التوحيد لغـــة : هـو العلم بأن الشئ واحـد .

وشرعـــا : هو افراد المعبود بالعبادة . مع اعتقاد وحدتـه والتصديق بها ذاتا وصفات وأفعالا . فلا تقبل ذاته الانقسام بوجـه . ولا تشبه ذاته الذوات . ولا تشبه صفاته الصفات . ولا يدخل أفعالـه الاشتراك اذ لا فعل لغيره سبحانه خلقا وان نسب الى غيره كسبا .

- وقيل : هو اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عـن الصفات وفي الاصطلاح : بمعنى الفن المدون . فقد اختلف العلمـاء في تعريف علم التوحيد باختلاف نظرة كل منهم اليه . فالبعض عرفـه بالنظر الى موضوعه . والبعض عرفه باعتبار مسائله . والبعض الآخـر جاء تعريفه معبرا عن وظيفة هذا العلم بين العلوم . والبعض عرفـه بغايته وثمرته .. واليك بعض هذه التعريفات :

- فقد عرفه الشيخ محمد عبده بقولـه هـو :

(علم يبحث فيه عن وجود الله . وما يجب أن يثبت له من صفـات . وما يجوز أن يوصف به . وما يجب أن ينفى عنه . وعن الرسل لاثبـات رسالتهم . وما يجب أن يكونوا عليه . وما يجوز أن ينسب اليهـم . وما يمتنع أن يلحق بهم) (١)

---

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٨ ت محمد محي الديـن عبد الحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ م .

وبملاحظة التعريف المتقدم نلاحظ ان الامام محمد عبده اعتمد في تعريفه لعلم التوحيد على بيان موضوعه .

ـ وعرفه شارح الجوهرة بقوله : (هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير عن أدلتها اليقينية والزامه اياها بايراد الحجج ودفع الشبه) [1]

فهذا تعريف آخر الا أن شارح الجوهرة أتى به معبرا عن غاية العلم وثمرته .

ولما كانت التعاريف كثيرة ومختلفة باختلاف الاعتبارات التي ذكرناها مما يدل على حرية الفكر والنظر العلمي عند علماء المسلمين ، نكتفي بما ذكرناه هنا ونحيل الطالب المستزيد الى أمهات الكتب التي دونت في هذا الفن ، وبعد استعراضه لأنواع التعريفات بها ، لن يخرج الا بنتيجة واحدة وهي : أن علم التوحيد يتضمن بيانا للعقائد الدينية وتأييدا لها بالأدلة العقلية .

أسماء هذا العلم

سمي هذا العلم بأسماء كثيرة ومتعددة ، منها : علم التوحيد ، علم أصول الدين ، علم الكلام ، علم الفقه الاكبر ، علم العقائد .

---

(١) الشيخ عبد السلام اللقاني : شرح جوهرة التوحيد ص ٢٥

- أما تسميته بعلم التوحيد : فلأن معرفة وحدانية الله ، واثباتها بالادلة العقلية من أشرف مقاصده ، وأسمى مباحثه ، فسمى العلم بذلك من باب تسمية الكل باسم الجزء .

- وسمى بعلم أصول الدين : لأن مباحثه كلها تدور حول العقائد الايمانية اما أصالة أو تبعا ، والعقائد الايمانية أصل لغيرها من الأحكام الشرعية فهو بذلك أصل لعلوم الدين، وماسواه فرع ، ولهذا السبب أيضا سمى بعلم العقائد .

- أما تسميته بعلم الكلام : فقد ذكر الباحثون أكثر من سبب لتسميته بهذا الاسم ، والكثير من هذه الأسباب مردود عليه الا أننا نذكر البعض منها هنا ايضاحا لآراء العلماء فى هذا الشأن ، ومن هذه الاسباب قولهم :

١ — لأن مباحثه ومسائله كانت تعنون بالكلام فى كذا أو الكلام فى كذا .

٢ — لأن مسألة الكلام الالهى واثبات كون الكلام مخلوقا أم غير مخلوق كانت أشهر مباحثه ، وحولها كثر النزاع ، وتشعب الخلاف والجدال .

٣ — لأن هذا العلم يعطى قدرة كبيرة على الحديث والجدال فى اثبات المسائل العقائدية — التى دار حولها الخلاف — واقناع الخصوم ، فسمى بذلك تمييزا له عن علم المنطق

الذى يشبهه فى طريقة الاستدلال .

هذه بعض الأسباب التى ذكرها السادة العلماء وغيرها كثيرة
ولن نتعرض لهذه الآراء بالمناقشة بغية الاختصار الذى نقصده ونتوخاه
والحق عندى أن اسمه هذا مأخوذ من الكلام : ضد السكوت ، لأن -
المتكلمين تكلموا فى مسائله التى سكت عنها الصحابة - رضوان الله
تعالى عليهم أجمعين - بقصد الدفاع عن الدين والرد على شبه المبطلين

- وسماه الامام أبو حنيفة النعمان بالفقه الأكبر تمييزا له عن علم
الفقه الذى يبحث فى فروع الشريعة ، وكذا سماه الامام الشافعى -
رضى الله تعالى - عنهما .

<u>وقول الناظم : وقد خلا الدين عن التوحيد</u>

أى جاء النبى من عند الله - تعالى - بالتوحيد فى حال تعدد
المعبودات الباطلة ، وخلو الدين أى فراغه عن التوحيد والتفرد . فما
المراد بالدين فى قول الناظم ؟ نقول

الدين : هو الملة ، والشرع ، والشريعة .. ألفاظ اتحدت
بالذات واختلفت بالاعتبار .

- فالاحكام من حيث أنا ندين أى ننقاد لها ، وندان أى نجازى عليها
تسمى دينا .

- ومن حيث أن الملك يمليها للرسول ، والرسول يمليها علينا تسمى : ملة .

- ومن حيث شرعها الله لنا أى نصبها على لسان النبى - صلى الله عليه وسلم - تسمى شرعا وشريعة فالله هو الشارع حقيقة والنبى شارع مجازا .

والدين . فى اللغة يطلق على عدة معان منها الطاعة . والعبادة والمعاد ، والجزاء ، والحساب .

أما معناه فى الاصطلاح فقد عرفوه بتعريفين :

الأول : ماشرعه الله - تعالى - على لسان نبيه من الأحكام .

الثانى : قالوا : الدين (وضع الهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم الى الصلاح فى الحال ، والفلاح فى المآل) ويمكن تلخيص هذا التعريف بأن نقول الدين (وضع الهى يرشد الى الحق فى الاعتقادات والى الخير فى السلوك والمعاملات) (١)

وبملاحظة التعاريف المتقدمة للدين اللغوية منها والاصطلاحية يتضح لنا أمرين :

---

(١) الدكتور محمد دراز : الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ص ٢٩ مطبعة السعادة سنة ١٩٦٩ .

أولا : يلزم على هذه التعاريف أن أحكام الفقه الاجتهادية ليست من الدين لأن البشر - أعني المجتهدين - لهم فيها كسب . بخلاف أحكامه التي وردت نصا حيث لا خلاف في كونها من الدين .

والجواب عن ذلك :
أن أحكام الفقه الاجتهادية هي من الدين قطعا . وهي موضوع إلهي . غاية الأمر أنه يخفى علينا . والمجتهدون يعانون اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع . ولا مدخل لهم في وضعها .

ثانيا : أن التعاريف المتقدمة حصرت مسمى الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة الى الوحي السماوي . وهي التي تتخذ معبودا واحدا هو الخالق المهيمن على كل شيء . أما الديانات الطبيعية المستندة الى محض العقل والديانات الخرافية التي هي وليدة الخيالات والاوهام وكل ديانة تقوم هي أو جانب منها على عبادة التماثيل أو عبادة الحيوان أو النبات أو الكواكب أو الجن أو الملائكة .. .. الخ تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون دينا مع أن القرآن قد سماها كذلك[1] حيث قال - تعالى

---

(1) د . محمد دراز : الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان ص ٣٢

(ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) [1] وقال - تعالى -
(لكم دينكم ولى دين) [2]

- والجواب عن ذلك كما ذكره (الشيخ مصطفى عبد الرازق) - بقوله : (لئن كان القرآن قد استعمل لفظ دين بهذا المعنى الشامل كما يدل عليه تسميه نحل المشركين أديانا فى قوله - تعالى - : (لكم دينكم ولى دين) فان القرآن قد قرر فى أمر الدين أصولا جعلت للدين معنى شرعيا خاصا ، فالدين لا يكون الا وحيا من الله - تعالى - الى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله ، كما يؤخذ من كثير من آيات الكتاب مثل قوله - تعالى - (وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [3]

---

(١) سورة آل عمران : آية ٨٥
(٢) سورة الكافرون : آية ٦
(٣) سورة النحل : آية ٤٣

حكم الاشتغال بتعلم أصول الدين

قال الناظم :

وبعد فالعلم بأصل الدين ∴ محتم يحتاج للتبيين

لكن من التطويل كلت الهمم ∴ فصار فيه الاختصار ملتزم

وهذه أرجوزة لقبتها ∴ جوهرة التوحيد قد هذبتها

والله أرجو في القبول نافعا ∴ بها مريدا في الثواب طامعا

قال الشارح :

(وبعد) يؤتى بها للانتقال من اسلوب الى آخر وأصلها أما بعد بدليل لزوم الفاء في خبرها غالبا لتضمن أما معنى الشرط ، والاصل مهما يكن من شيء بعد البسملة ، وما بعدها ، (فالعلم بأصل الدين) أى بأصوله وقواعده وهى العقائد الآتى بيانها قال الراغب (العلم ادراك الشيء بحقيقته وهو كقول شيخ الاسلام ادراك الشيء على ماهو به ، ويقال ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئية ، والجهل انتفاء العلم بالمقصود بأن لم يدرك وهو الجهل البسيط أو ادراك الشيء على خلاف هيئته في الواقع وهو الجهل المركب لتركبه من جهلين : جهل المدرك بما في الواقع ، وجهله بانه جاهل كاعتقاد الفلسفى قدم العالم انتهى . وقوله (محتم) خبر فالعلم الواقع مبتدأ يعنى أن تعلم التوحيد وتعليمه واجب شرعا وجوبا محتما أى لا ترخيص فيه لقوله - تعالى - (فاعلم أنه لا اله الا الله) عينيا في العينى منه وهو ما يخرج به المكلف من

التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو اجماليا وكفائيا في الكفائي منه وهو مايقتدر معه على تحقيق مسائله واقامة الأدلة التفصيلية عليها ، وازالة الشبه عنها بقوة وهذا العلم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ أو المعاد على قانون الاسلام وحد ، ايضا : بأنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه ، ثم بين الحامل له على وضع هذه المنظومة في أصول الدين دون غيره من العلوم الواجبة بقوله (يحتاج) أى الفن الملقب بأصول الدين (للتبيين) .

المسألة الثانيـــــة

حكم الاشتغال بتعلم علم أصول الديـــن

قبـل أن نتناول الأبيات السابقة بالشرح والايضاح ، يجدر بنـا أن نعرف معنى العلم ، وما المراد بأصول الدين ، وما المقصـود بكون العلم بأصول الدين محتما وواجبا ؟

معنى العلــم :

للعـلم تعريفات كثيرة ، أورد شارح الجوهرة ثلاثة منها ، وذكـر الشيخ محمد الأمير فى حاشيته تعريفا رابعا ، وهذه التعريفات هى :

١ ـ مانسبه الى الراغب بقوله : (العلم هو ادراك الشئ بحقيقته)

٢ ـ مانقله عن شيخ الاسلام بقوله : (العلم ادراك الشئ علـى ما هو به ، أى ادراك الشئ كما هو فى الواقع) .

ولـو تأملنا التعريفين السابقين أدركنا أنهما بمعنى واحد ، لأن ادراك الشئ بحقيقته هو ادراك الشئ كما هو فى الواقع ، فكلا التعريفين يتضمن علم الشئ المدرك ، وتصوره بكنهه وذاتياته ، وتصوره بصفاتـه والتصديق بأحكامه .

ـ وقـد اعترض على هذين التعريفين بما يلـى :

مـن شروط التعريف أن يكون مانعا جامعا ، وهذان التعريفـان

غير مانعين لأن العلم بالعقائد الدينية هـو : الادراك الجازم عن دليل .

والادراك فى التعريفين يتناول الادراك مطلقا جازما ، وغـير جازم كالظن والشك والوهم ، والادراك عن دليل أو تقليـد فلا يكون كلا منهما مانعا من دخول غير المعرف فيه .

ـ وأجيب عن هذا الاعـتراض :
بأن المراد بالعلم الذى تناوله التعريف : مطلق الادراك جازما وغيره ، ما كان عن دليل أو تقليد .

فاذا أضفنا للعلم قيد قلنا (العلم بأصول الدين وعقائـده) خصصه هذا القيد بالادراك الجازم الذى يكون عن دليل ، وقصر الادراك عليه ، وأخرج بقية أفراده من التعريف .

٣ ـ العلـم : مصدر علم ، ويطلق حقيقة عرفية على القواعـد المدونة واصطلاحا نقول :

العلـم ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئيـة .

لنا المراد من هذا التعريف نوضح المراد بالملكـة والادراكات الجزئية فنقول :

ـ الملكـه : هى صفة راسخة فى النفس[1] ، أو هى الهيئة الراسخة

---

(١) الجرجانى : التعريفات ص ٢٠٥ ـ طبعة الحلبى ١٩٣٨م .

فى النفس كأنها ملكت محلها او ملكها صاحبها [1]
فهى عبارة عن قوة عقلية تصحب الى الشخص عند ما
يتفوق فى علم من العلوم أو فن من الفنون .

فالطالب فى العلوم النظرية مثلا ، يبتدىء أولا فى تعلم القواعد العامة لعلم ما ، ويكرر دراستها ، ويتمرس على استخدام تلك القواعد حتى يحصل لديه استعداد عقلى يتمكن به من تطبيق هذه القواعد على جزئيات هذا العلم ، هذا الاستعداد وتلك القوة العقلية هو المراد بالملكة ، وتختلف الملكات من شخص لآخر فالملكة التى يتفوق بها انسان فى علم ما ، تختلف عن الملكة التى يتفوق بها انسان آخر فى علم آخر .

أما الادراكات الجزئية ، فالانسان فى بدء حياته يدرك الجزئيات أولا ، ثم يدرك الكليات تبعا لتطور نموه ، ثم يدرك من الصفات المشتركة ما هو أكثر عمومية . وأوسع استيعابا .

فالادراكات الجزئية هى الأصل ، وتتبعها الادراكات الكلية كذلك المدركات الجزئية يدركها الانسان أولا ثم تليها المدركات الكلية .

بعد هذا الايضاح لبعض جزئيات التعريف ، نستطيع أن نقول أن مراد صاحب هذا التعريف أن يقول : العلم قوة فى النفس تمكن

---

(1) الامير : حاشية الامير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٢٣ طبعة صبيح ١٩٥٣ م .

الشخص من معرفة أشياء جزئية تؤدى لا محالة الى معرفة الكليـــات.

٤ - قال القاضى الباقلانى : (العلم : معرفة المعلوم على ما هـو به)[١]

وقد أورد صاحب كتاب (المواقف) اعتراضا على هذا التعريف مفاده : اذا عُرِّف العلم : بمعرفة المعلوم ، لتوقفت معرفة العلم ، على معرفة المعلوم المتوقف على العلم فيكون فى التعريف دور ، والدور باطل

هذه تعريفات العلم التى أوردها شارح الجوهرة ، وبعض المتكلمين ذهب الى القول : (أن العلم لا يحد ، اما لانه ضرورى واما لعسر تحديده ، فانه يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة جامعة للجنس والفصل ... وانما يبين معناه بالتقسيم والمثال ، فالتقسيم يميزه عما يلتبس به من سائر الاعتقادات فيمتاز عن الظن والشك والوهم)[٢]

تعريف الجهـــل :

لبيان المقصود بالعلم بطريقة أوضح ، انتقل شارح الجوهرة من تعريف العلم الى تعريف الجهل للتلازم بينهما فقال :

الجهـــل : (هو انتفاء العلم بالمقصود عما من شأنه أن يكـــون عالما) ، وهو نوعـان .

---

(١) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة صـ ٣٤ ط دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧م.

(٢) الظواهرى : التحقيق التام فى علم الكلام صـ ٥ ط النهضة المصرية سنة ١٩٣٩

١ - جهل بسيط .

٢ - جهل مركب .

- الجهل البسيط : هو عدم ادراك شىء اصلا ، لا على وجه الصواب ، ولا على وجه الخطأ . أو هو عدم العلم بالشىء عما من شأنه العلم به .

- الجهل المركب : هو ادراك الشىء على وجه الخطأ أى على خلاف ما هو عليه فى الواقع .

وانما سمى النوع الثانى جهلا مركبا لتركبه من جهلين ، الجهل الأول : جهله بالشىء على وجه الصواب . والثانى : جهله بأنه جاهل ، وقد مثل شارح الجوهرة للجهل المركب باعتقاد الفلسفى أن العالم قديم ، فجهله مركب من جهلين :

- الجهل الاول : أنه يجهل أن العالم حادث .

- والجهل الثانى : هو تصوره أنه باعتقاده أن العالم قديم ، فهو يجهل أنه جاهل لأن واقع الأمر أن العالم حادث .

وينبغى أن تعلم أن كلمة (المقصود) التى تضمنها تعريف الجهل الذى أتى به الشارح فى قوله : (هو انتفاء العلم بالمقصود عما من شأنه أن يكون عالما) أتى بها ليبين لنا أن العلم ينبغى أن يتوجه الى ما من شأنه أن يعلم ، وعلى هذا فالجهل بالغيبيات خارج عن التعريف فعدم العلم بها لا يعد جهلا ، أما ذات الله - تعالى - فالنظر اليها

من جانبين مختلفين :

الاول : اذا نظرنا اليها من حيث مايجب لله — تعالى — من صفات الكمال والجلال . وما يستحيل عليه منها ، وما يجوز فى حقه ، فلكون هذه أمور ينبغى العلم بها ، ومن شأنها أن تعلم ، فعدم العلم بها يعد جهلا .

الثانى : اذا نظرنا اليها من حيث كنهها وحقيقتها ، فليس من شأن الذات الالهية أن تعلم بهذه الكيفية ، لكون مدركها حادث ، والحادث لا يمكنه معرفة الذات الالهية القديمة بكنهها وحقيقتها ، فعدم العلم بها على هذا النحو لا يعد جهلا .

ومن هنا نستطيع أن نفهم قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — (تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفكروا فى ذاته) فالأمر بالتفكير والبحث فى مخلوقات الله — تعالى — للتعرف عليها والاستدلال بها على الخالق ، وهذا أمر جائز ومشروع ، أما البحث فى حقيقة الذات الآلهية فغير جائز وممنوع ، فالنهى فى قوله — صلى الله عليه وسلم — (لاتفكروا فى ذاته) منصرف الى أن العقل البشرى له حدود لايستطيع أن يتخطاها فتعديه للحدود الموضوعة له فى طبيعته يعرضه الى المخاطر ، فالنهى رحمة بالعباد ، وليس حجرا على عقولهم كما يتبادر الى الذهن .

المراد بأصول الدين :

نحن نعلم أن الاحكام الشرعية التى تضمنها الدين الاسلامى منها ما يتعلق بكيفية الأعمال ، كبيان الصلاة وشروط صحتها ، والزكاة وانصبتها وشروط أدائها ، والحج ومناسكه ، وغير ذلك من الأحكام التى تسمى فرعية وعملية ، والعلم الذى يعالج هذه الأحكام ، ويتناولها بالبحث والدراسة ، يسمى علم الشرائع والأحكام ، لأن هذه الاحكام لاتستفاد الا من جهة الشرع ، ويسمى أيضا بعلم الفقه ، وأصول الفقه .

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ، كاثبات وجود الله ، والتصديق بواحدانيته ، واثبات صفاته ، والنبوات وما يجب لهم وما يستحيل فى حقهم ، وتسمى هذه الأحكام أصلية واعتقادية وعلمية .

والعلم الذى يعالج الأمور الاعتقادية — تلك الأمور التى شاء الله وجلت حكمته الا يكل الناس فى معرفتها الى عقولهم ، فأرسل الأنبياء — عليهم السلام — يضعون قواعدها ، ويهدون الناس الى الاعتقاد الصحيح فيها — يسمى علم التوحيد والصفات ، علم العقائد علم أصول الدين ، علم الكلام — وعلم الفقه الأكبر .

ومن هنا يتبين لك أن المراد بأصول الدين : (قواعد الدين الأساسية المتعلقة بالعقائد التى احتواها هذا الفن) .

حكم الاشتغال بتعلم علم أصول الدين

العلم بأصول الدين وعقائده واجب على المسلمين ، والى هذا ذهب أهل الحق ، والمراد بالعلم الواجب هنا تعلم هذا العلم وتعليمه ، لأنهما السبيل الى العلم ، فالتكليف بالعلم عن طريق الوجوب انما هو تكليف بأسبابه من التعليم وغيره .

— الا أن العلم الواجب هنا على ضربين :

الاول : العلم بكل عقيدة دينية بدليل ولو اجمالى .. هذا العلم يجب وجوبا عينيا على كل مسلم ومسلمة ، وسمى عينيا لانه يتعلق بكل شخص بعينه . وأعنى بالدليل الاجمالى : الدليل الذى يعجز الانسان عن بيان وجه دلالته بتقرير مقدماته على الوجه المطلوب ، ودفع الشبه(1) عنه .

الثانى : العلم بالعقائد الدينية على جميع المذاهب الكلامية مستوعبا أدلتها ، داحضا الشبه الواردة عليها ، بحيث يحصل له قدرة على الزام الخصم بتلك العقائد باقامة الحجة ، ودفع الشبهة . أى العلم بها بأدلتها التفصيلية . هذا العلم يجب وجوبا كفائيا ، اذا قام به بعض المكلفين كفى ذلك وسقط الوجوب عن باقيهم .

---

(1) الشبه جمع شبهة وهى ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلا وليست بدليل ، وسميت بذلك لأنها تشبه الدليل الصحيح ظاهرا أو لانها توقع فى اشتباه والتباس .

فالعلم كما اتضح لك نوعان : علم بدليل اجمالى ، وعلم بدليل تفصيلى ، والواجب أحد الدليلين لا خصوص التفصيلى ، فاذا عرف الانسان الدليل الاجمالى فقد أتى بالواجب العينى ، فلا يجب عليه العلم بالدليل التفصيلى حينئذ وجوبا عينيا .

ولا يخفى عليك أن العلم بالعقائد بأدلتها التفصيلية ، يحتاج الى صفوة من العقول ، قادرة على القيام بهذه المهمة ، وهؤلاء هم المتخصصون فى هذا العلم ، والذين جندوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الاسلام .

ولما كانت الدعوة الى دين الله بالأدلة التفصيلية والبراهين القطعية مهمة ضرورية فى الدين ، وكذا ازالة الشكوك والأوهام فى أصول العقائد واجبة على المسلمين ، لذا يجب أن يكون فى كل قطر من الاقطار ، وبلد من البلدان ، قائم بالحق ، مشتغل بعلم التوحيد عالم بالادلة التفصيلية لمسائله العقائدية ، ويتكفل بأمر الدعوة الى دين الله ، وبتصفية قلوب المؤمنين من الشكوك والأوهام التى تعترض سلامة عقيدتهم ، ويتصدى لمقاومة شبهة المتبدعين ، بحيث لو خلا القطر أو البلد من المشتغل به أثم به أهله كله ، واذا قام به أحدهم كفى ذلك وسقط الوجوب عن باقيهم . وهذا ماقصده الناظم بقوله (فالعلم بأصل الدين محتم) أى واجب . وقد علمت كيفية وجوبه .

موضوع علم أصول الدين

لما كانت العلوم فى جوهرها عبارة عن مسائل وقضايا تتناولها هذه العلوم بالبحث والدراسة ، وكل مجموعة من هذه المسائل اشتركت فيما بينها فى موضوع واحد سميت باسم علم من العلوم ، اختلفت العلوم باختلاف موضوعاتها .

فاذا بينا موضوع العلم ميزنا ذلك العلم بموضوعه عن سائر العلوم ، فمثلا موضوع علم النحو (الكلمة العربية من حيث الاعراب والبناء وما يتعلق بذلك من أحكام) بهذا القول تميز هذا العلم عن علم الطب الذى موضوعه البنية الانسانية من حيث الصحة والمرض ، كما تميز أيضا عن جميع العلوم .

لذا احتجنا الى بيان موضوع علم أصول الدين ، علم التوحيد حتى يتميز ببيا ننا له عن بقية العلوم فنقول :

قال الشيخ عبد السلام (شارح الجوهرة) فى تحديد موضوع علم أصول الدين : (هذا العلم يبحث عن ذات الله - تعالى - وصفاته ، وأحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام) .

وبيان ذلك أن موضوع علم التوحيد يدور حول البحث فى أمور ثلاثة .

الأول : يبحث فيه عن ذات الله ـ تعالى ـ من حيث أن ذاته قديمة ومخالفة للحوادث ، ولا يبحث فيه عن ذاته ـ تعالى ـ من حيث كنهها وحقيقتها لأن ذلك خارج عن طاقة البشر .

الثاني : يبحث فيه عن صفات الله ـ تعالى ـ من حيث تقسيم هذه الصفات الى نفسية وسلبية ومعان ومعنوية ، وما يتعلق بهذه الصفات من أحكام .

واعلم أن البحث فى ذات الله ـ تعالى ـ غير البحث فى صفات الله ، فهما بحثان مختلفان ، وليسا بحثا واحدا كما يتبادر الى الذهن ، ذلك لأن البحث فى الذات بحث فيها من حيث ثبوت الصفات لها ، أما البحث فى الصفات فهو بحث فيها من حيث تقسيمها الى أنواع ومن حيث بيان تعلقاتها .

الثالث : يبحث فيه عن الممكنات لا من حيث ذاتها انما من حيث تعلقها انما من حيث أحوالها فى المبدأ ـ ككونها حادثة ومخلوقة لله بالاختيار لا بالعلة والطبع[1] ، كما يبحث فيها من حيث المعاد وما يتعلق بذلك من بعث وحشر وجنة ونار وحساب وغير ذلك .

---

(١) العلة : أى أن يكون ـ الله ـ تعالى عن ذلك ـ علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار ولا توقف على شرط وانتفاء مانع

وإذا تأملنا ما ذكرناه من مباحث علم التوحيد اتضح لنا أن مباحثه لم تشمل النبوات رغم أنها تحتل مكانة هامة في مباحثه ، كما لم تشمل مسألة الامامة وهي أيضا من مباحثه التي تناولتها معظم المؤلفات في هذا العلم بالبحث والدراسة .

- وإجابة على ذلك نقول : بالنسبة للنبوات فإن موضوع علم التوحيد قد تضمنها بوجه ما من وجهين :

- أما انها داخلة ضمنا في مبحث الممكنات التي هي أحد مباحث هذا العلم خصوصا والمعاد وأحواله لا يعلم الا من الرسل . فاستتبع ذلك تناول ما يتعلق بالانبياء والرسل من أحكام بالبحث .

- وأما انها داخلة في مبحث الصفات على أساس أن ارسال الرسل وبعث الانبياء - عليهم السلام - فعل من أفعال الله - تعالى - أو إن شئت قلت : من الأمور الجائزة في حقه - تعالى - فيكون بحثها من صفات الأفعال .

- أما مباحث الامامة : فنصب الامام وتقليد الأئمة وإن كان واجبا شرعا كما ذهب الى ذلك أهل السنة خلافا للمعتزلة

---

* والطبع : أن يكون البارى - تعالى - طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع فالنار مثلا عند القائلين بالطبع تحدث الاحراق بطبعها اذا توافر شرط المماسة وانتفى مانع البلل وهذا رأى باطل لأن المؤثر هو الله - تعالى -

فليس من مهمات هذا العلم ، الا أن ضلال الفرق الزائغة حول هذه المباحث جعلت بعض علماء الكلام يختمون بها مباحثهم فى هذا العلم ، ايضاحا للحق وحسما للخلاف ، خاصة وهذه المباحث بالذات كانت ولاتزال مثار للفتن والتعصبات ، وقلما سلم من خاض غمارها وان أصاب .

بعد أن علمنا أن علم أصول الدين ، علم التوحيد ، علم الكلام : يبحث فى ذات الله - تعالى - وفى صفاته ، وفى الممكنات وأحوالها ، فما معنى أن تكون هذه المباحث على قانون الاسلام كما ذكره الشارح فى بيان موضوعه .

معنى ذلك : أن تكون مسائل علم الكلام فى الذات والصفات وأحوال الممكنات طبقا لأصول الاسلام وقواعده أى مأخوذة من الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة ، سواء كان الأخذ والاستنباط منها حقا ، كاستحالة الجسمية عليه - تعالى - أخذاً من قوله - تعالى - : (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[1] أم باطلا كاثبات الجسمية له - تعالى عن ذلك - كما زعم المجسمة أخذا واستنباطا من النصوص التى توهم بظاهر دلالتها عند الاطلاق اثبات الجوارح لله - تعالى - من أمثلة قوله - تعالى - : (ويبقى وجه ربك)[2] وقوله - تعالى - (يد الله فوق أيديهم)[3] .

---

(١) سورة الشورى آية : ١١ (٢) سورة الرحمن آية ٢٧
(٣) سورة الفتح آية : ١٠

ومن هنا جاءت مباحث علم أصول الدين شاملة كافة المباحث الأصولية أو الكلامية لجميع طوائف المتكلمين محقين ومبطلين •

فتقييد شارح الجوهرة موضوع علم أصول الدين ومباحثه بأن تكون على قانون الاسلام ليتميز هذا العلم عن البحوث الفلسفية التى تتناول هذه الموضوعات بالبحث والدراسة • وتعتمد فى بحثها على العقل اعتمادا تاما دون التفات الى الشرع فتضل وتضل • واتماما للفائدة نوضح الفرق بين علم الكلام والفلسفة •

الفرق بين علم الكلام والفلسفة

١ - الفيلسوف يتناول هذه الموضوعات من الوجهة العقلية الخالصة فيتخذ العقل قائدا له • يثق به وبالنتائج التى يتوصل اليها فالعقل عنده وسيلة وأداة لادراك ومعرفة كل ماهو إلٓهى • بحيث يمكنه رفض مالا يتفق مع العقل وان أقره الشرع • فهو يستدل أولا بعقله ثم يعتقد •

أما المتكلم فيتناول هذه الموضوعات بحسب ماورد فى كتاب الله وسنةرسوله • فهى عنده أمور مقررة لامدخل للشك فيها فهو يعتقد ثم يستدل • وتناوله لها قصدا لتأييدها بالحجة العقلية ارشادا للبعض من الناس الذى يكون طريق العقل أجدى فى اقناعه • واكثر أثرا فى تفهيمه أمور عقيدته • فضلا عما فى هذا الطريق من الزام للمعاندين باقامة الحجة عليهم •

٢ - الفيلسوف يقتحم هذا الميدان بفكر حر لا يتقيد برأى سابق أو معتقد يعتقده ويصيره ، بل يترك لعقله العنان حتى ينتهى به الى نتيجة محتومة وافقت الشرع أم خالفته .

أما المتكلم فيدخل ميدان بحث هذه الموضوعات مقيدا بالعقيدة التى لا يستطيع عنها حولا إلا بنوع من التأويل أو التفسير ، ويجب أن ينتهى العقل الى مايتفق مع الدين وليس العكس ، وان حدث عند البعض فان هذا يعد حادثا فرديا لا قاعدة عامة .(١)

تعريف علم أصول الدين أو علم الكلام

أختلف العلماء فى تعريف علم التوحيد باختلاف نظرة كل منهم اليه ، وقد تناولنا هذا الموضوع فى المسألة السابقة ونكتفى هنا بأن نورد تعريفا واحدا هو ما أورده شارح الجوهرة ثم نتناوله بالشرح والايضاح حيث قال : (انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها إياه بايراد الحجج ودفع الشبه) .

- ومعنى هذا التعريف اجمالا :

أن علم التوحيد هو ادراك الشخص لمسائله العقائدية ادراكا

---

(١) د / سامى لطف : نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين ط ص ١١٤ ح ١ ط ١ سنة ١٩٧٨ .

تاما يتضمن استيعاب الشخص لها جميعا ، والمامه بالمذاهب المختلفة فيها ، واحاطته بجميع الأدلة التى تؤيدها ، والشبه التى ترد عليها بحيث يحصل للشخص قدرة تامة تمكنه من اثبات العقائد الدينية على الغير ، والزامه بها عن طريق اقامة الأدلة القطعية التى تؤيدها ، ودفع الشبه الواردة عليها .

علم الانسان بالعقائد الدينية على هذا النحو هو علم الكلام والعالم بها بهذه الكيفية هو : المتكلم العالم بعلم الكلام .

ـ واليك شرح هذا التعريف تفصيلا :

فقول الشارح : (علم) أى علم بالعقائد الدينية ، أى ادراكها ودراستها دراسة مستفيضة ... الخ ماسبق أن ذكرناه .

ـ (يقتدر معه) أى بحيث يحصل من تلك الدراسة المستفيضة قدرة وقوة تامة مستمرة على اثبات تلك العقائد على الغير .

وقال الشارح (يقتدر معه) ولم يقل (يقتدر به) ليدل على أن الدراسة لهذا العلم ليست سببا حقيقيا لخلق هذه القدرة فى الشخص لكونها من الأمور الممكنة فالخالق لها هو الله ـ تعالى ـ كما هو مذهب أهل الحق ، فالدراسة لهذه الأمور العقائدية ليست الا سببا عاديا يخلق الله ـ تعالى ـ عنده ومعه تلك القدرة ، ولذا عبر الشارح بقوله (يقتدر معه) ولم يقل (يقتدر به) كبعض المتكلمين

فجاء تعبيره أصرح في المراد .

- وقوله (العقائد) قيد أخرج به الفقه وأصول الفقه ، وقصر التعريف على نفس الاعتقاد .... فان الأحكام المأخوذة من الشرع ضربان :

ضرب يقصد به نفس الاعتقاد : كالله تعالى عالم وتسمى أحكاما اعتقادية أصلية وعقائد ، والباحث عنها علم الكلام .

وضرب يقصد به العمل كالوتر واجب وتسمى أحكاما عملية وفرعية والعلم الباحث عنها علم الفقه .

- وقوله (الدينية) أى المأخوذة من دين سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - سواء كان هذا الأخذ صوابا أم خطأ .... كما سبق أن أوضحناه وهذا قيد أخرج علم المنطق ، وعلم أدب البحث والمناظرة ، فليس فيهما هذه القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية بل ذلك خاص بعلم الكلام .

- وقوله : (على الغير) اشارة الى أن المناظرات الكلامية لالزام الغير ، وأما ايمان الشخص فيفزع فيه لما في الكتاب والسنة وينقاد لما فيهما ظاهرا وباطنا فانه أنور لهدايته ، وأشرح لصدره .

- وقوله : (ايراد الحجج) أى اقامة البراهين القطعية المؤلفة من المقدمات اليقينية ، سواء كانت البراهين قطعية في الواقع أو في

نظر الباحث واعتقاده ، ليتناول التعريف طوائف المتكلمين محقين ومبطلين .

فائدة علم الكلام وثمرته

ان الشروع فى دراسة أى علم وتعلمه فعل اختيارى ، فلابد من أن يُعلم أولا أن لذلك العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع مطلقا فيه ، ولابد أن تكون تلك الفائدة يعتد بها نظرا الى المشقة التى تكون للمشتغلين فى تحصيل ذلك العلم ، والا لكان شروعهم فيه ، وطلبهم له مما يعد عبثا عرفا .

من أجل ذلك لجأنا الى بيان فائدة علم الكلام دفعا للطلاب الى تحصيله وشحذا لهمتهم على الاستزادة من البحث فى مسائله فنقول :

اذا اتبع فى علم الكلام المنهج السليم الذى يقوم على احترام النصوص ، واتخاذها أساسا للاعتقاد ، وعلى أعمال العقل فى فهمها وادراك وجوه الدلالة فيها ، وحسن تقريرها ، واعتقاد أنه لايوجد تعارض أصلا بين النص والعقل .

اذا اتبع ذلك المنهج فى هذا العلم فانه يؤدى بنا الى فوائد كثيرة تتعدد باعتبارات مختلفة هى :

١ — بالنسبة الى المتعلم الذى يدرس هذا العلم ويتعلمه

فانه يؤدى به الى أشرف غاية وهى : تحصين عقائده الايمانية الصحيحة ، فينتقل من حال التقليد لما كان عليه آباؤه وأجداده الى حال اليقين والتصديق القائم على الأدلة والبراهين .

٢ ـ دراسة هذا العلم ، والالمام بمسائله تدفع الشخص الى الجد والاجتهاد فى العمل الصالح ، والتفانى فى الطاعات لارتباط ذلك بقدر معرفته بالله ـ تعالى ـ والخوف من عذابه والطمع فى رحمته ، والاجتهاد فى هذه الاعمال سبب فى السعادة والنجاة فى الدار الآخرة .

٣ ـ أما غير المتعلم من الناس ، فدراسته لهذا العلم تصيره فى قدرة المتعلم ، فيتمكن بذلك من ارشاد المسترشدين ، وهداية الضالين الى الطريق المستقيم بتوضيح الأدلة لهم ، ودفع الشبه الواردة على معتقدهم .

٤ ـ بالنسبة الى العلم نفسه ـ علم أصول الدين ـ فان دراسته تحفظ قواعد الدين وأركانه ومسائله فى نفوس المسلمين ، فلا تضعفها شبه المبطلين ، ولا تؤثر فيها أفكار المبتدعين .

٥ ـ بالنسبة لفروع الدين : فهو بمثابة الاساس لباقى العلوم الشرعية واليه يؤول أخذها واقتباسها ، اذ أنه مالم يثبت وجود اله صانع خالق عالم قادر ، مكلف للرسل ، منزل للكتب ، لم يمكن أن يتصور وجود علم فقه ولا حديث ، اذ أن كل هذه.

العلوم متوقفة على علم الكلام ، مرتبطة به ، فدراستنا لعلم الكلام تعد شيئا ضروريا ، ومقدمة لابد منها لفهم باقي هذه العلوم .[1]

تلك هي فائدة علم التوحيد ، ومنها اتضح لنا أنه أصل العلوم الدينية وأفضلها على الاطلاق .

واذا علمنا أن موضوعه ذات الله - تعالى - وذات رسله عليهم الصلاة والسلام - ادركنا أنه أشرف العلوم أيضا ، لأن العلوم تشرف بشرف موضوعاتها .

---

(١) د . سامي لطف : الحكمة الدينية للمسلمين ص ١١٤ جـ ١

الأمور التي يجب على المكلف معرفتها

قال ناظم الجوهرة :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ماقد وجبا
لله والجائز والممتنعا ∴ ومثل ذا لرسله فاستمعا

قال الشارح :

(فكل من كلف) من الثقلين ، والتكليف : الزام مافيه كلفة والمكلف هو : البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة ، فمن لم تبلغه الدعوة لا يجب عليه ماذكر ، ولا يعذب ويدخل الجنة لقوله ـ تعالى ـ (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) قال الحافظ فى الاصابة : ورد من عدة طرق فى حق الشيخ الهرم ومن مات فى الفترة ومن ولد أعمى أصم ومن ولد ورد وله مجنونا أو طرأ عليه الجنون قبل أن يبلغ ، ونحو ذلك ، أن كلا منهم يدلى بحجة ويقول : لو عقلت أو ذكرت لآمنت ، فترفع لهم نار ، ويقال ادخلوها ، فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن امتنع ادخلها كرها ـ انتهى ـ ، والمراد بالأكمة : الذى لايدرى أين يتوجه وهو الأحمق والمعتوه المصرح به فى الحديث ، والله أعلم ، قوله (شرعاً) منصوب بنزع الخافض ـ أى بالشرع ـ متعلق بوجبا عليه لكنه قدمه لافادة الحصر ، والمعنى : لايجب على المكلف (أن يعرف) أى معرفة ، (ماقد وجبا) عقلا ـ الا بالشرع ـ اذ قبله لاحكم أصلا ـ لا أصليا ولا فرعيا ـ كما هو المنقول عن الأشاعرة ، وجمع غيرهم والمراد : أن يعرف الواجب لله ـ تعالى ـ ، وما عطف عليه ، أعنى قوله : (والجائز) فى حقه سبحانه وتعالى كذلك ، (والممتنعا) عليه

ـ سبحانه ـ كذلك ولو بدليل اجمالى يخرج به المكلف من التقليد الى التحقيق لقوله ـ تعالى ـ (فاعلم أنه لا اله الا الله) وحديث (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله) والاجماع على ذلك .

والواجب : مالا يتصور فى العقل عدمه ضرورة ـ كالتحيز للجرم . أو نظرا كوجوب القدم له ـ تعالى ـ . والمستحيل . مالا يتصور فى العقل وجوده ضرورة ـ كتعرى الجرم عن الحركة والسكون . أو نظرا ـ كالشريك له ـ تعالى ـ . والجائز : مايصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ضرورة كالحركة أو السكون للجرم ـ أو نظرا ـ كتعذيب المطيع واثابة العاصى ـ ويمثل للثلاثة أقسام بحركة الجرم وسكونه . فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه . والمستحيل خلوه عنهما جميعا . والجائز ثبوت أحدهما له معينا بدلا من الآخر . والمراد معرفة جميع جزئيات هذه الكليات بحسب الطاقة البشرية . ولو بقانون كلى . ودخل فى المكلف العوام . والعبيد . والنسوان . والخدم . فانهم مكلفون بمعرفة العقائد عن الأدلة ـ متى كان فيهم أهلية فهمها ـ والا كفاهم التقليد . (ومثل ذا) أى ويجب بالشرع أيضا على كل مكلف أن يعرف مثل ماذكر ـ من الواجب والجائز والمستحيل ـ (لرسله) سبحانه وقوله (فاستمعا) تكملة .

المسألة الثالثة

الأمور التي يجب على المكلف معرفتها

بعد أن بين ناظم الجوهرة وشارحها : أن العلم بأصول الدين واجب ، وأوضحنا لكم سابقا المراد بالعلم ، وبأصول الدين ، شرع الناظم في بيان العقائد الاسلامية التي يجب على المكلف معرفتها واثبت في صدر ذلك البيان : أن معرفة تلك العقائد واجبة شرعا . وفي هذا المقام قال ناظم الجوهرة :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والممتنعا ∴ ومثل ذا لرسله فاستمعا

ومراده بذلك أن يقول :

(أن كل مكلف يجب عليه وجوبا شرعيا أن يعرف مايجب لله - تعالى من صفات ، وما يجوز في حقه ، ومايستحيل عليه ، وكذلك في حق الرسل - عليهم الصلاة والسلام - فيعرف مايجب وما يجوز في حقهم وما يستحيل أو يمتنع عليهم) .

- وحتى يستبين لنا هذا البحث ، وجب علينا أن نتناول بالشرح والتوضيح عدة أمور .

اولا : معنى التكليـــــف

لقـد ذكر شارح الجوهرة تعريفين للتكليف فقال : التكليـــف (الزام ما فيه كلفة) - أى طلب مافيه مشقة طلبا جازما .

واعترض على هذا التعريف : بأنه لايتناول من الأحكام الشرعية التكليفية الا الوجوب لكونه الزاما بالفعل ، والتحريم لكونه الزامـا بالترك ، وعلى هذا لا يشمل الندب والكراهة ، والاباحه مـع كونها أحكاما شرعية .

فالتعبـير بالزام فى التعريف : يجعله غير جامع لبقية أقسـام الحكم الشرعى الثلاثة المذكورة اذ لا الزام فيها ، وكون التعريف غير جامع باطل .

التعريـف الثانى قال فيه : التكليف طلب مافيه كلفة .

فالتعبـير (بطلب) فى هذا التعريف بدلا من (الزام) فـى التعريف السابق يجعل التعريف اكثر اتساعا وشمولا ، كما يعـد هذا التعريف صحيحا لأنه كما يتناول الوجوب والتحريم ، يتنـاول - أيضا - الندب والكراهة ، لأن الطلب قد يكون جازما فيشمـل الوجوب والتحريم ، وقد يكون غير جازم فيشمل الندب والكراهة .

أمـا الاباحة فان لم يتناولها التعريف الثانى ، فهذا أمر لا يقدح

فى صحته ، لانها وان كانت من الأحكام الشرعية وقسم منها الا أن المباحات أمور مهملة لا يتعلق بها التكليف ، لأن معنى قولنا : أن هذا الشئ مباح ، أى لا إثم فى فعله ، ولا إثم فى تركه ، ولا ينفى الشئ الا حيث يصح ثبوته . وعلى هذا فلا يعيب التعريف عدم اشتماله على هذا القسم من أقسام الحكم .

ثانيا : معنى المكلف

المكلف : بفتح اللام : هو البالغ العاقل السليم الحواس الذى بلغته الدعوة وهذا خاص بالانس فيشمل العوام والعبيد والنساء والخدم فانهم مكلفون .

أما الجن ، فان شرط البلوغ غير معتبر فى حقهم لكونهم مكلفين من أصل الخلقة على حد تعبير الشيخ محمد الأمير [1] ، والشيخ البيجورى فى حاشيتيهما . [2] فلا يتوقف تكليفهم على البلوغ .

أما الملائكة : فليسوا مكلفين حقيقة فى رأى أهل السنة . ويرى بعض العلماء أن الملائكة مكلفون فيما عدا معرفة الله - تعالى - فلا تكليف لهم فى هذه المعرفة لأنهم مطبوعون على معرفته - تعالى -

---

(١) محمد الامير : حاشية الامير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٢٩ ط صبيح سنة ١٩٥٣ .

(٢) البيجورى : تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص [illegible] ط الجهاز المركزى سنة [illegible] .

واستشهد من ذهب الى القول بتكليف الملائكة بقوله — تعالى — فى حقهم : (لايعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)[1] غاية ماقى الأمر أنهم معصومون .

ثالثا : شروط التكليف

من تعريف المكلف السابق يتضح لنا شروط التكليف ، والتى نجملها فى شروط أربعة هى :

١ — البلوغ .
٢ — العقل .
٣ — سلامة الحواس .
٤ — بلوغ الدعوة .

فمن لم يستوف هذه الشروط الأربعة فهو خارج عن دائرة التكليف أى غير مكلف ، واليك بيانها بشئ من التفصيل :

١ — البلوغ :

يقول الشيخ محمد الأمير فى حاشيته : (ان البلوغ شرط فى تكليف الانس فقط) أما الجن والملائكة فقد بينا موقفهما حيال هذا الشرط .

---

(١) سورة التحريم آية : ٦

وشرط البلوغ يخرج الصبي عن التكليف • فهو غير مكلف ، وعلى هذا فان فارق الصبي هذه الحياة قبل البلوغ فهو ناج حتى لو كان من ذرية الكفار ، فلا يعاقب على كفر أو غيره ، وذلك لعموم قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : (رفع القلم عن ثلاث ...... الحديث) وذكر منهم (الصبي حتى يبلغ) •

وقد خالف في شرط البلوغ ، الحنفية والماتريدية حيث ذهبوا الى القول : بأن الصبي مكلف بالايمان بالله دون غيره لوجود العقل عنده ، وحملوا رفع القلم عن الصبي الوارد في الحديث على غير الايمان من الشرعيات ، لأن العقل يكفي في نظرهم لمعرفة الايمان والوصول اليه • ويترتب على رأيهم هذا : أن أولاد الكفار — ان لم يؤمنوا غير ناجين من النار •

والحق في ذلك ما ذهب اليه أهل السنة لأن حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — يعم الجميع •

٢ — العقل :

من شروط صحة التكليف : العقل ، وهذا الشرط أخرج المجنون والسكران غير المتعمد ، أما من تعمد السكر فيجري عليه حكم تكليفه الأصلي •

وعلى هذا فمن بلغ مجنونا أو سكرانا بأن نشأ كذلك واستمر بحالته

حتى مات ، فهو غير مكلف ، فلا مساءلة له ، ولا عقاب عليه .

أما من طرأ عليه الجنون بعد البلوغ ، فحكمه حكم حالته قبل الجنون ، فاذا كان مؤمنا قبل الجنون مباشرة حكم عليه بالايمان واذا كان غير مؤمن قبل الجنون حكم عليه بعدم الايمان ، وهذا معنى قول علماء الكلام : (من طرأ عليه الجنون بعد البلوغ فحكمه حكم من مات بعد البلوغ) أى يحكم عيه بحسب حالته قبل الموت .

وما ذكرناه من تفريعات بالنسبة للمجنون ، تنطبق على السكران الذى لم يتعمد السكر .

٣ ـ سلامة الحواس :

الشرط الثالث من شروط صحة التكليف هو : سلامة الحواس اذ أن سلامتها ضرورية ولازمة لصحة التكليف ، فلو خلق الله ـ تعالى ـ رجلا فاقد الحواس بأن كان أعمى ، أصم ، أبكم ، أو جمع بين الأوليين فقط ، فهو غير مكلف لكونها حواس مفقودة تفقده استطاعة معرفة شيء عن الدين ، وفقدان تلك الحواس يعد مبررا لسقوط التكليف عنه ، قال ـ تعالى ـ : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .(1)

٤ ـ بلوغ الدعوة :

هذا هو الشرط الرابع من شروط التكليف عند أهل السنة

---

(1) سورة البقرة آية : ٢٨٦

فلكى يكون الشخص مكلفا لابد من وصول دعوة بشرع صحيح ، جاء به رسول أرسل اليه .

وعلى هذا فمن لم تصله دعوة أو لم تبلغه رسالة ، كأن نشأ فى شاهق جبل أو فى مجاهل الغابات ، أو كان بعيدا عن وسائل الاعلام الاسلامية أو غير ذلك فهو غير مكلف .

وقد خالف فى توافر هذا الشرط المعتزلة حيث ذهبوا الى القول : ان البالغ العاقل مكلف حتى ولو لم تبلغه الدعوة ، فلم يشترطوا بلوغ الدعوة كما ذهب الى ذلك أهل السنة ، لأن العقل عند المعتزلة قادر على أن يصل الى الايمان وحده ، وقادر على أن يعرف حسن الأشياء وقبحها ، والشرع مؤيد للعقل فقط .

الرد على المعتزلة :

لانسلم لكم أن المعرفة تكون بالعقل قبل ورود الشرع . لأن الحسن ماحسنه الشرع والقبيح هو ماقبحه الشرع ... وقولكم هذا مردود أيضا بقوله — تعالى — : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .(١)

ومن هنا يتضح لنا صحة ما ذهب اليه أهل السنة ، من أن بلوغ الدعوة من الشروط الأساسية لصحة التكليف .

---

(١) سورة الاسراء آية ١٥

بقى هنا سؤال مفاده : هل يكفى بلوغ دعوة أى نبى من الانبياء حتى لو كانت دعوة سيدنا آدم - عليه السلام - لكون التوحيد ليس أمرا خاصا بأمة دون أمة ، أم لابد من بلوغ دعوة رسول خاص بالمكلفين ؟

- وللاجابة عن هذا نقول :

لابد من وصول دعوة الرسول الذى ارسل للمكلفين خاصة حتى يصح التكليف فعيسى - عليه السلام - مثلا : أرسل الى بنى اسرائيل وحدهم ، فالعرب غير مكلفين بالايمان بدعوته فى زمنه حتى ولو بلغتهم ، لأنه لم يرسل اليهم .

كذلك بنو اسرائيل الذين لم يدركوا أنبياء من أنبيائهم ، وبلغتهم الدعوة بعد أن بدلت التوراه والانجيل غير مكلفين لأنهم لم يبلغهم شرع صحيح .

فالعرب قبل رسولنا - صلى الله عليه وسلم - وبنو اسرائيل الذين لم يبلغهم الشرع الصحيح هم من أهل الفترة : (وهم هؤلاء الذين عاشوا فى فترة خلت من الرسل بأن كانوا بين أزمنة الرسل ، أو كان وجودهم فى زمن الرسول الذى لم يرسل اليهم) .

هؤلاء جميعا ناجون حتى لو بدلوا وعبدوا الأصنام . ولا يقدح فى ذلك ما ورد عن الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - حيث

أخبر بأن جماعة من أهل الفترة فى النار كامرىء القيس ، وحاتم الطائى ، وبعض آباء الصحابه ، فان بعض الصحابة سأله - صلى الله عليه وسلم - وهو يخطب فقال : أين أبى ؟ فقال : فى النار .

لأن الأحاديث التى وردت بهذه الأخبار أحاديث أحاد ، وهى لا تعارض الدليل القطعى وهو قوله - تعالى - : (وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا) (١)

كما يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به ، يعلمه الله - تعالى - ورسوله .

اذا علمنا أن الرأى الراجح هو القول . بأن أهل الفترة ناجون ، أدركنا أن أبويه - صلى الله عليه وسلم - ناجيان لكونهما من أهل الفترة .

رابعا : الأمور التى يجب على المكلف معرفتها

أجمع العلماء الذين يعتد بإجماعهم على أن معرفة العقائد الدينية (وفى مقدمتها معرفة مايجب لله - سبحانه وتعالى - وما يجوز فى حقه وما يستحيل عليه ، وكذلك بالنسبة لرسله - عليهم الصلاة

---

(١) سورة الاسراء آية ١٥

والسلام ـ) واجبة على المكلفين ذكور كانوا أم اناث ، وجوبـــا عينيا بدليل ولو اجمالى ، يخرج به المكلف من دائرة التقليـــد الى التحقيق .

أمـا معرفة تلك العقائد بأدلتها التفصيلية فهى فرض كفايــة على المسلمين فيكتفى بوجود من يلم بهذه الأدلة التفصيلية علــى النحو الذى ذكرناه فى المسألة السابقة حتى يسقط الفرض عنهم .

وقـد استدل هؤلاء العلماء على وجوب هذه المعرفة بالكتــاب والسنة والاجماع :

ـ اما الكتاب : فبقوله ـ تعالى ـ (فاعلم انه لا اله الا اللـه[1]) ووجه الدلالة فى هذه الآية : أن الله أمرنا بالعلم الذى هــو المعرفة . والأمر للوجوب .

ـ أمـا السنـة : فاستدلوا بحديث رسول الله ـ صلى اللـــه عليه وسلم ـ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله . وأن محمدا رسول الله .... الخ الحديث) وقال الشيخ محمد الامير : والحق أنه ليس فى الحديث تصريح بوجوب المعرفة بالدليل فلعله رآها شأن الشهادة .[2]

---

(١) سورة محمد آية ١٩

(٢) الشيخ محمد الامير حاشية الامير على شرح عبد السلام ص ٣١

اما فى جانب الاجماع :

فلأن الأمة اجمعت على وجوب الايمان الذى هو المعرفة العلمية كما أجمعت على وجوب العبادة من صلاة وصيام وزكاة وحج ، ولا تتصور العبادة الا بعد معرفة المعبود ، فمعرفة المعبود مقدمة للواجب المجمع عليه فهى واجب مجمع عليه .

هذا رأى أهل السنة وقد خالف فى ذلك بعض المعتزلة حيث ذهبوا الى القول بأن معرفة العقائد الدينية لايكفى فيها الدليل الاجمالى بل لابد من الدليل التفصيلى ، والقدرة على افحام الخصوم ودفع الشبه .

وقولهم هذا مردود .... لانهم بمذهبهم هذا قد ضيقوا رحمة الله الواسعة ، وجعلوا الجنة حكرا على طائفة يسيرة من الخلق ، فالحق أن الواجب وجوبا عينيا هو المعرفة القائمة على الدليل الاجمالى لاستحالة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلى .

خامسا : المعرفة وطريق وجوبها

١ ـ تعريف المعرفة :

المعرفة والعلم مترادفان : أى بمعنى واحد فى أغلب الآراء ، وهذا المعنى هو : (الادراك الجازم المطابق للواقع ، الناشىء عن دليل)

- فالادراك : جنس في التعريف يشمل الجازم وغير الجازم .
- الجازم : قيد أخرج ماعداه من الشك والظن والوهم .
- المطابق للواقع : قيد ثان أخرج به غير المطابق للواقع كجـزم النصارى بعقيدة التثليث .
- الناشئ عن دليل : قيد آخر أخرج به التقليد . فليس كل منهما معرفة .

٢ - طريق وجوب المعرفة :

اختلف العلماء في طريق وجوب المعرفة . هل طريق وجوبها الشرع أم العقل .. وإليك بعض هذه الآراء بشيء من التفصيل .

الرأى الأول : رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة . وجمع غيرهم إلى أن معرفة الله - تعالى - وجبت عندهم بالشرع . وكذا سائر الأحكام . أى أن الشرع أوجب على المكلف أن يعرف كل ذلك . فلا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا . أما العقل فهو مؤيد للشرع فقط . وعلى هذا فقبل ارسال الرسل . وانزال الكتب لايجب شيء على الاطلاق .

الرأى الثانى : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول بأن معرفة الله - تعالى - لاتنال الا بحجة العقل وكذا معرفة سائر الأحكام لكونها فرع على معرفة الله - تعالى - -

بتوحيده وعدله[1] أما الشرع فهو مؤكد للعقل ومقوى له .

وليس معنى هذا أنهم ينفون الشرع أصلا والا كفروا قطعا ، بل مرادهم من هذا أن العقل قادر على الاستقلال بالمعرفة . غاية الأمر أن الشرع تابع للعقل عندهم وليس العكس .

وقد بنى المعتزلة كلامهم هذا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . فالحسن عندهم ماحسنه العقل ، والقبيح عندهم ماقبحه العقل ، بمعنى أن العقل اذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يمدح فاعله على فعله ويذم على تركه حكم العقل بوجوبه ، والا فهو قبيح .

الرد على مذهب المعتزلة :

وقد منع أهل السنة مذهب المعتزلة واستدلوا على بطلانه بأمرين :

الاول : أن الحسن هو ماحسنه الشرع ، والقبيح ماقبحه الشرع فليس للعقل دخل فى ذلك ، لأن حسن الأفعال وقبحها ليسا ذاتيين فيها حتى يستقل العقل بادراكها .

الثانى : أن العقل قاصر عن ادراك حسن الاشياء وقبحها لاختلاف حكمه تبعا لاختلاف البيئة والمؤثرات النفسية .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

الرأى الثالث : للماتريدية :

ذهب الماتريدية الى أن العقل وان لم يستقل بادراك الأحكام . الا أن المعرفة وحدها هى التى يمكنه ادراكها . بمعنى أنه لو لم يكن هناك شرع لأدرك العقل المعرفة استقلالا لوضوحها .

الفرق بين رأى المعتزلة والماتريدية ويتلخص فى أمرين :

١ - المعتزلة يقولون : ان المعرفة وسائر الأحكام وجبت بالعقل ، أما الماتريدية فيقولون : ان المعرفة وحدها هى التى وجبت بالعقل أما سائر الأحكام فلا طريق لوجوبها إلا الشرع .

٢ - المعتزلة يجعلون العقل يستقل بالأحكام على الأفعال بناء على مافيها من حسن وقبح ، ويأتى الشرع مؤكدا ومقويا للعقل بناء على وجوب الصلاح والأصلح فى اعتقادهم على الله .(١)

أما الماتريدية فانهم يرون أن ايجاب المعرفة من الله - تعالى بمحض اختياره ، غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن للعقل أن يفهمه ويدركه عن الله - تعالى - لوضوحه وليس على تحسين ذلك بل هو تابع لايجاب الله - تعالى - عكس ماقالت المعتزلة(٢)

---

(١) الشيخ محمد الأمير : حاشية الأمير على شرح الشيخ عبد السلام ص ٣٢

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٢

ونخلص مما تقدم ، أن الحق ما ذهب اليه الأشاعرة وهو : أن طريق وجوب معرفة الله - تعالى - هو الشرع ، لأن العقل لا يستقل بذلك .

واذا كان قد وجب على المكلفين شرعا معرفة العقائد الدينية وفى مقدمتها معرفة الله - تعالى - ومعرفة رسله - عليهم الصلاة والسلام - فماذا تعنى المعرفة بالنسبة لله - تعالى - ولرسله عليهم السلام - ؟

اعلم أن معرفة الله - تعالى - ليس المقصود منها معرفة ذاته ، أو ادراك كنهه وحقيقته ، اذ لا يعرف ذاته وكنه حقيقته الا هو ، فضلا عن كون معرفته - تعالى - بهذه الكيفية أمرا فوق الطاقة البشرية ، ومحاولة الوصول الى ذلك طمع فى محال . فسبحان من لا يعلم قدره غيره ، ولا يبلغ الواصفون صفته .

فالعقول بطبيعتها قاصرة عن ادراك ذاته - تعالى - ، بل ان الشرع قد نهانا عن مجرد التفكير فى ذاته . قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : (تفكروا فى آلاء الله ومخلوقاته ، ولا تفكروا فى ذاته فانكم لن تقدروه قدره) أى لن تعظموه - تعالى - حق تعظيمه . وفى الحديث الشريف : (تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فانه لا تحيط به الفكرة) وبالجملة : لا يعرف الله الا الله .

وانما المقصود من معرفة الله هو معرفة ما يجب لله - تعالى -

وما يستحيل عليه ، ومايجوز فى حقه - سبحانه - من الصفات ، وكذلك الحال بالنسبة لرسله الكرام .

ومن هنا لزم أن نبين معنى الواجب ، والجائز ، والمستحيل باعتبارها اقسام الحكم العقلى التى أوجب الشرع على المكلف معرفتها لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام ، فالشرع فيه متوقف على تصورها لأن صاحب علم التوحيد تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها ، فاذا كان الشارع فى تعلم هذا العلم غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا مانفى فنقول

- الواجب : عرفه شارح الجوهرة بقوله : (هو ما لا يتصور فى العقل عدمه) وقد أورد الشيخ البيجورى هذا التعريف فى شرحه للجوهرة .(١)

- وقد اعترض على هذا التعريف بما يأتى :
التعريف ربط الواجب بتصور العقل ، والأولى عدم ربط الواجب بالعقل ، لأن الواجب واجب فى ذاته وجد عقل أو لم يوجد .

- لذا عدل الشيخ محمد الأمير فى حاشيته عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقال :(٢)
(الواجب : مالا يقبل الانتفاء) أى أنه الموجود الذى يأبى

---

(١) البيجورى : تحفة المريد على شرح الجوهرة التوحيد ص٣٨

(٢) الشيخ محمد الأمير : حاشيته الامير على شرح عبد السلام ص٣١

العدم لذاته ولا يقبله ، فالشيء الذى لا يقبل الانتفاء يقـــال له : الواجب ، وهو قسمان :

ضرورى ـ نظــرى

فالضرورى :

هــو مالايحتاج ادراك وجوبه الى نظر واستـــدلال ويسمى بديهى كالتحيز للجرم . فالتحيز للجرم ـ وهو أخذ الجرم قدرا من الفراغ ـ واجب ، بمعنى أن الجرم مادام موجودا يجب أن يتحيز ، فالتحيز واجب مقيـــد بوجود الجرم فاذا عدم الجرم عدم التحيز .

أما وجود المولى ـ سبحانه ـ فواجب مطلـــق لايقبل العدم بحال . (١)

والنظــرى :

هو مايحتاج ادراك وجوبه الى نظر واستدلال : كثبـوت الصفات لله ـ تعالى ـ فقدرته ـ تعالى ـ مثلا يحتـاج ثبوتها الى نظر واستدلال لأن بعض العقول لاتسلـــم بذلك دون دليل ، فوجوبها وجوب نظرى .

الجائـــز : وقد عرفوه بأنه ما يصح فى نظر العقل وجوده تـــارة وعدمه تارة أخرى . وهو قسمان :

(١) الشيخ محمد الامير : حاشية الأمير على شرح عبد السلام صــــ ٣٣

ضـروری : كحركة الجرم أو سكونـــه .

نظـری : كتعذيب المطيع ، واثابة العاصى بالنسبــة
لله ـ تعالى ـ فكلاهما أمران جـــائزان
فى حقه ـ تعالى ـ ومثله انقلاب العصـــا
ثعبانا ، وانفلاق البحر ، فان هذه الأشياء
وان كان وقوعها غير عادى لكن اذا بحــث
عنها بالدليل وجد أنها جائزة الوقوع ، وداخلة
تحت تصرف موجد العالم ــ سبحانه وتعالــى
الذى أبدع هذه الاكوان .

المستحيـل :

هـو ما لايتصور فى العقل وجوده ... أو ان شئـت
قلت : هو المعدوم الذى يأبى الوجود ولا يقبلـــه
فالشىء الذى لايقبل الثبوت يقال له : المستحيـــل
العقلى ويسمى محالا أيضا ، وهو قسمـان :
ضـرورى : كخلو الجرم عن الحركة والسكون معـــا
فى وقت واحد ... لأن الجرم امـــا
أن يكون متحركا ، أو يكون ساكنا ... أما
خلوه عن الحركة والسكون معا فهذا امــر
مستحيل ، واستحالته لاتحتاج الى دليل .

نظـــرى : كوجود شريك لخالق العالم

فتخلص مما تقدم أن الاقسام ثلاثة : واجب — جائز — مستحيل وكل واحد من الاقسام الثلاثة ينقسم الى ضرورى ونظرى ، فالجميع ستة ، ويمكننا أن نمثل للأقسام الثلاثة بحركة الجرم وسكونه :

فان الواجب للجرم ثبوت أحدهما لا بعينه ، والمستحيل : خلو الجرم عنهما معا أو اجتماعهما فيه معا لأنه تناقض ، والجائز : ثبوت أحدهما له على التعيين — الحركة او السكون — بدلا من الآخر .

واذا علمتنا هذه الأحكام ، فما قامت الأدلة النقلية او العقلية على وجوبه لله — تعالى — تفصيلا ، وجب على المكلفين معرفته تفصيلا وهى الصفات العشرون التى سنتناولها بالشرح والايضاح

وما قامت الأدلة النقلية أو العقلية على وجوبه لله — تعالى — اجمالا وجب على المكلفين معرفته اجمالا ، وهو سائر الكمالات .

كما يجب على المكلفين معرفة ما يستحيل فى حقه — تعالى — تفصيلا وهو أضداد الصفات الواجبة له — تعالى — واجمالا وهو : التنزيه عن كل نقص ، كذلك الأمر بالنسبة للرسل — عليهم الصلاة والسلام — مع العلم بأن الواجب فى حقهم والمستحيل والجائز ليست عين الواجب فى حقه — تعالى — وكذلك المستحيل والجائز .. فالمراد بالمثاليه فى قول الناظم : المثلية فى مطلق الواجب والجائز والمستحيل وان اختلفت الأفراد والأدلة .

— واذا عدنا الى ناظم الجوهرة علمنا أن المعنى الاجمالى للبيتين السابقين هو .

كـل فرد من المكلفين ـ انسانا أو جنا ، ذكرا أو أنثى دون الملائكة ، وان قلنا انهم مكلفون لأن الخلاف فى تكليفهم فى غير معرفة الله ـ تعالى ـ أما هى فطبيعة فيهم ـ وجب عليه من ناحية الشرع معرفة جميع ما وجب أى ثبت لله عقلا وشرعا وما جاز عليه ـ تعالى ـ وما استحال عليه سبحانه .

فالبيت الأول من البيتين أشار الى حكم المعرفة وهو : الوجوب والى طريق وجوبها وهو الشرع ، وهذا رأى أهل السنة ، والى المقصود من معرفة الله ـ تعالى ـ وهو معرفة ما يجب له وما يستحيل ، وما يجوز عقلا وشرعا ، لأن الواجب من الصفات عقلى وشرعى ، ووجب على المكلف أيضا أن يعرف مثل المذكور لرسله من الواجب والجائز والمستحيل .

وقد تناولنا كل هذه الأمور بالشرح والايضاح ، فاذا علمتها فاستمعن ما ألقى اليك من الأمور استماع تدبر وتفهم ، لأن معرفتها ترفعك من الجهل والتقليد الى مرتبة التحقيق فتكون إن شاء الله ـ من الناجين .

ايمان المقلـــــد

قال ناظم الجوهرة :

اذ كل من قلد فى التوحيد ∴ ايمانه لم يخل من ترديد
ففيه بعض القوم يحكى الخلفا ∴ وبعضهم حقق فيه الكشفا
فقال ان يجزم القول الغير ∴ كفى والا لم يزل فى الضير

قال الشارح :

ثم علل وجوب المعرفة السابقة بقوله (اذ كل من) أى انما أوجبنـا على المكلف معرفة ماذكر بالدليل . لأنه متى كان متأملا لفهم البراهيـن ولو اجماليا ـ و (قلد) غيره . أى أخذ بقوله (فى) أحكـــــام (التوحيد) يعنى : علم العقائد الاسلامية من غير حجة ، ولا تفكـــر فى خلق السموات والأرض (ايمانه) أى جزمه بما أخذه من أحكـــــام التوحيد من غيره ـ بلا دليل عليـه ـ (لم يخل) أى لا يسلم (مـــن ترديد) أى تردد وتحير . بل هو مصحوب به ، وذلك ينافى الايمان ـ بناء على أنه نفس المعرفة ، أو حديث النفس التابع للمعرفة ، (ففيــه) أى فى صحة ايمانه وعدمها (بعض القوم) المصنفين فى هذا العلـــم (يحكى الخلفا) أى الخلاف عن أهله ـ من المتقدمين والمتأخرين ـ فمنهم من نقل عن الأشعرى ، والقاضى ، والاستاذ ، وامام الحرمين ،

والجمهور عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية ، وعزى للامام مالك ، ومنهم من نقل عن الجمهور ، ومن ذكر عدم جواز التقليد فى العقائد الدينية ، وأنهم اختلفوا : فمنهم من يقول : المقلد مؤمن الا أنه عاص بترك المعرفة التى ينتجها النظر الصحيح ، ومنهم من فصّل فقال : هو مؤمن عاص ـ ان كان فيه أهليه الفهم والنظر الصحيح ـ وغير عاص ـ ان لم يكن فيه أهليه ذلك ، ومنهم من نقل عن طائفة : أن من قلد القرآن ، والسنة القطعية ـ صح ايمانه ، ومن قلد غير ذلك لم يصح ايمانه ـ لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم ومنهم من جعل النظر والاستدلال شرط كمال فيه ، ومنهم من حرم النظر ، قال العلامة المحلى : وقد اتفقت الطرق الثلاثة ـ يعنى الموجبة للنظر والمحرمة والمجوزة على صحة ايمان المقلد ، وان كان آثما بترك النظر على الأول ومحل الخلاف فى غير النظر الموصل لمعرفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، أما هو : فواجب اجماعا كما أن الخلاف انما هو فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ، ولم يفكر فى ملكوت السموات والأرض فأخبره غير معصوم بما يفترض عليه اعتقاده ، فصدقه فيما أخبره به ـ بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر ، وليس الخلاف فيمن نشأ فى ديار الاسلام من الأمصار والقرى والصحارى ، وتواتر عندهم حال النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما أتى به من المعجزة ، ولا فى الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ، فانهم كلهم من أهل النظر ، والاستدلال ، وحكى الآمدى : اتفاق الاصحاب على انتفاء كفر المقلد ، وأنه ليس للجمهور الا القول بعصيانه بترك النظر ـ ان قدر عليه ـ مع اتفاقهم على صحة ايمانه

وأنه لا يعرف القول بعدم صحة ايمان المقلد الا ـ لأبى هاشم الجبائى من المعتزلة ، وقال أبو منصور الماتريدى : أجمع أصحابنا على ان العوام مؤمنون لمعرفوا بربهم ، وأنه حشو الجنة ـ كما جاءت به الأخبار وانعقد عليه الاجماع لكن منهم من قال : لابد من نظر عقلى فى العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه ، وحدوث ماسواه من الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ـ والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ـ والله أعلم ـ (وبعضهم حقق فيه الكشفا) أى وبعض القوم كالتاج السبكى ، حقق الكشف : أى البيان عن حال ايمان المقلد ، وبين حقيقته على الوجه الحق المطابق للواقع بما يصير به الخلاف لفظيا . (فقال ان يجزم) المقلد الذى فيه أهليه النظر ، ولا يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلالات ـ اعتقاده (ب) صدق (قول الغير) الذى أخبر به غير المعصوم دون حجة ، وكان جزما مطابقا للواقع من غير شك ولا ترديد ـ على وجه يقع معه فى نفسه أنه عالم بما جزم به ـ صح ايمانه ـ و (كفى) عند أهل السنة ـ الأشعرى وغيره ـ فى اجراء الأحكام الدنيوية عليه اتفاقا . فيناكح ، ويؤم ، وتؤكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ويسهم له ، ويدفن فى مقابرهم ، وفى الأحكام الأخروية ـ عند المحققين من أهل السنة ـ فلا يخلد فى النار ـ ان دخلها ـ ولا يعاقب فيها على الكفر ومآله الى النجاة والجنة لقوله ـ تعالى ـ (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا) وقوله ـ عليه السلام ـ (من صلى صلاتنا ، ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا . فهو مسلم ،

لكنه عاص بترك النظر (والا) أى وان لم يجزم المقلد عقده بما أخبره به الغير — على الوجه السابق — لم يكفه ذلك الاعتقاد فى صحة اسلامه ، وترتب أحكامه عليه لأنه (لم يزل) واقعا (فى الضير) أى فى حقير الشك المنافى للايمان لم يتخلص منه — وهذا ليس من محل الخلاف فى شئ لأنهم متفقون على عدم صحة ايمانه ، والخلاف فى ايمان المقلد ، انما هو بالنظر الى أحكام الآخرة وفيما عند الله ، وأما بالنظر الى أحكام الدنيا ، فالايمان الكافى فيها : هو الاقرار فقط . فمن أقر أجريت عليه الأحكام الاسلامية فى الدنيا ، ولم يحكم عليه بكفر . الا اذا اقترن به فعل يدل على كفره كالسجود للصنم .

المسألة الرابعــة

التقليد وآراء العلماء فى حكم ايمان المقلد

بعد أن بين لنا ناظم الجوهرة وشارحها أن معرفة العقائـــــــد الدينية واجبة بالشرع لا بالعقل ، وأوضحا لنا الأمور التى يجب علـــى المكلف معرفتها على النحو الذى ذكرناه فى الشرح أنفا ، شرع الناظـــم هنا فى بيان أسباب وجوب هذه المعرفة فقال :

اذ كل من قلد فى التوحيد ∴ ايمانه لم يخل من ترديـــد
ففية بعض القوم يحكى الخلفا ∴ وبعضهم حقق فيه الكشفـــا
فقال ان يجزم بقول الغيـــر ∴ كفى والا لم يزل فى الضير

فما معنى التقليد ؟ ومن هو المقلد ؟ وماحكم ايمان المقلــد ؟ وهذا ما سنتناوله ـ بمشيئة الله ـ بالايضاح فى هذه المسألـــــة فنقول :

تعريف التقليد :

عرف علماء التوحيد التقليد (بأنه الأخذ بقول الغير وقبوله مـــن غير حجة أو دليل)

والمراد بالأخذ هنا : (الاعتقاد) وسمى هذا تقليدا لأن المقلد

جعل قول الغير أو فعله كالقلادة له . واليك شرح هذا التعريف :

ـ المراد بالأخذ : الاعتقاد : أى اعتقاد مضمون قول الغير .

ـ والمراد بقول الغير : أى المنحصر فى احكام التوحيد فيشمل فعل الغير وتقريره .

ـ وقولهم من غير حجة أو دليل : قيد فى التعريف يخرج طلبة العلم بعد ان يرشدهم اساتذتهم للأدلة فهم عارفون لا مقلدون .

والمقلد : هو من اخذ بقول الغير من غير ان يعرف حجته أو دليله .

بعد ان عرفت معنى التقليد ، والمراد بالمقلد ، بقى ان تعرف حكم ايمان المقلد ، الذى اضطربت فيه آراء علماء الكلام ، والذى سنحاول ههنا كشف النقاب عن هذه الآراء بشئ من التفصيل والايضاح .

أولا : تحرير محل النزاع

قبل أن نتعرض الى بيان آراء العلماء فى حكم ايمان المقلد ، يجدر بنا ان نحرر محل النزاع ببياننا لمواطن الاتفاق والاختلاف بين العلماء فنقول :

١ ـ اتفق العلماء على ان المقلد غير الجازم ـ وهو الذى يخالط عقيدته شىء من الشك او الظن أو الوهم او ما شابه ذلك ـ كافرا جماعا .

٢ ـ اتفق العلماء ـ ايضا ـ على ان المقلد الجازم فى العقائد ايمانه صحيح من حيث جريان الاحكام الاسلامية عليه فى الدنيا ، طالما لم يفعل ما يتنافى مع تعاليم الدين ، ولم يات بأمور تتنافى مع حقيقة الايمان كأن يعبد غير الله ـ تعالى ـ ، أو يمزق دستور الاسلام ، أو يستهزىء برسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ .. الى غير ذلك .

فاذا أتى بشىء من ذلك كان كافرا فى الدنيا والآخرة والا فايمانه صحيح ، ذلك أنه يكفى فى اعتبار الايمان فى الدنيا الاقرار بالشهادتين ، فاذا أقر بهما أجرينا عليه أحكام الاسلام فى الدنيا ، فيناكح المسلمات ويؤم المصلين ، وتؤكل ذبيحته ، ويرثه المسلمون ويرثهم ، ويدفن فى مقابرهم ، واستدل العلماء على ذلك بقوله ـ تعالى ـ : (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا)[1] ويقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (من صلى صلاتنا ، واستقبل قبلتنا فهو مؤمن) .

---

(١) سورة النساء آية : ٩٤

٣ ـ اتفق العلماء على ان الذين نشأوا فى ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى ، وتواتر عندهم حال النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما أتى به من المعجزات ، والذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار وسائر الآيات الكونية ، اذا آمن هؤلاء كنتيجة للنظر فيما تواتر اليهم من المعجزات ، وفيما توجهوا اليه من الآيات ، هؤلاء ليسوا مقلدين بل هم مستدلون بفطرتهم ، يؤمنون استدلالا وان كانوا عاجزين من التعبير عن هذا الاستدلال بلغة المتكلمين واصطلاحاتهم .

فالخلاف ليس فى هؤلاء وانما هو فيمن نشأ فى عزلة ـ كمن نشأ فى شاهق جبل مثلا ـ ولم يتفكر فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ـ ، فأخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده ، فصدقه فيما أخبره به ، بمجرد اخباره من غير تفكر ولا تدبر .

٤ ـ ذكر الشيخ (عبد السلام) شارح الجوهرة : أن الخلاف انما هو فى النظر الموصل لغير معرفة الله ـ تعالى ـ ، أما النظر فى معرفة الله ـ تعالى ـ فقد اتفق العلماء على أنه واجب حيث لا يكتفى بالتقليد فى معرفته ـ تعالى ـ

هذه مواطن اتفاق العلماء فى هذه المسألة ، وبتأملها يتضح لك أن محل النزاع بين العلماء أصبح محصورا فى حكم ايمان المقلد

فى العقائد الدينية فى غير معرفة الله — تعالى — ، وكان جازماً بما قلد فيه ، ونشأ فى غير ديار الاسلام ، ولم يتفكر فى خلق السموات والأرض ، والاختلاف انما هو بالنسبة لمصير ذلك المقلد فى الآخرة : أى نجاته فيها ، أو عدم نجاته .

— فمن ذهب من العلماء الى القول بصحة ايمانه حكم بأنه لايخلد فى النار بل مآله الجنة كسائر المؤمنين .

— ومن حكم منهم بعدم صحة ايمانه حكم بخلوده فى النار كسائر الكافرين . ذلك لأنه فى الدنيا لاقائل بانه يعامل معاملة الكافر بل معاملة المسلم .

ومما تقدم نخلص بالنتائج التالية :

١ — أن المقلد فى معرفة الله — تعالى — كافر اجماعا .

٢ — المقلد غير الجازم كافر اجماعا .

٣ — المقلد الناشئ فى ديار الاسلام مؤمن اجماعا .

٤ — المقلد بالنسبة للدنيا وأحكامها مؤمن اجماعا .

حكم ايمان المقلد

اختلف العلماء فى حكم ايمان المقلد — الذى حددناه سابقا — بالنسبة لمصيره فى الآخرة على ستة أقوال :

الأول :

نقل عن جمهور المتكلمين وعلى رأسهم الامام الأشعري ، والقاضي الباقلاني والاستاذ الاسفراييني ، وامام الحرمين : الجويني قولهم : (ان التقليد في العقائد لايكفي ، بمعنى عدم صحة ايمان المقلد ، فيكون المقلد كافرا . وهذا القول مبني على وجوب المعرفة وجوب أصول [1] .

واستدل أصحاب هذا الرأي بقوله - تعالى - : (فاعلم أنه لا اله الا الله)[2] حيث أمر الله - سبحانه - بالعلم دون الاعتقاد وبينهما فرق [3] .

وبقوله - تعالى - (قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) [4] والبصيرة معرفة الحق بدلية . فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا للنبي .

وبحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله دخل الجنة) ولم يقل - صلى الله عليه وسلم وهو يعتقد ، والأمر بالنظر وذم التقليد في القرآن كثير .

---

(١) عقيدة أهل التوحيد الكبرى - السنوسية - السنوسي ص٣٩ .

(٢) سورة محمد آية : ١٩ .

(٣) العلم هو المعرفة وهي حكم الذهن المطابق عن دليل أما الاعتقاد فلا دليل معه .

(٤) سورة يوسف آية : ١٠٨ .

كما استدلوا ـ أيضا ـ بقولهم : ان حقيقة الايمان لابد فيها من المعرفة سواء كانت جزءًا من الايمان أو شرطا فى صحته ، والمقلد فاقد للمعرفة لأنه لا دليل عنده ، فيكون فاقدا للايمان ، لأن فقد الجزء فقد للكل ، وانعدام الشرط انعدام للمشروط .

ـ ويمكن الرد على أصحاب هذا الرأى : بأن المقصود من الايمان التصديق والاذعان ، وأما المعرفة فهى وسيلة من وسائله ، فمتى حصل الايمان بدونها أى عن طريق التقليد فقد حصل المقصود ، والأمر بالعلم والنظر والبصيرة المفهوم من الآيات السابقة ، فهو للوجوب الفرعى لا الأصلى .

الثانـى :

ذهب بعض المتكلمين الى أن التقليد وان كان كافيا فى العقائد الدينية الا أنه لايجوز .

ومعنى هذا : أن المقلد يكون عاصيا آثما بترك النظر ، سواء كان لديه استعداد للنظر والاستدلال ، أم لا يوجد لديه أهلية فى معرفة ذلك .

ورأيهم هذا مبنى على أن المعرفة من واجبات الفروع فمن تركها كان عاصيا .

ـ وهذا الرأى ضعيف ، لأن فيه تعميم للعصيان والاثم على

ـ القادر على النظر ، والعاجز عنه وقد قال ـ تعالى ـ :
(لا يكلف الله نفسا الا وسعها) [1]

الثالث :

ذهب أصحاب هذا الرأى الى أن التقليد فى أمور العقائد مع الجزم القاطع يكفى لصحة الايمان ، ويكون المقلد عاصيا بالتقليد ان كان أهلا للنظر والاستدلال ، أما من لم يكن أهلا للنظر فتقليده كاف ولا اثم عليه . وهذا الرأى أيضا مبنى على أن المعرفة واجبة وجوب الفروع شأنها شأن الزكاة والحج وغير ذلك من فروع الشريعة ، فمن لم يحصلها أثم .

واستدل أصحاب هذا الرأى بأن النبى صلى الله عليه وسلم ـ قبل من الناس الايمان ، ولم يطالبهم بالدليل ، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده ، وحينما سئل النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الايمان قال : (أن تؤمن بالله وملائكته) الحديث .

فقبول النبى والخلفاء الراشدين من بعده الايمان من عامة الناس بدون مطالبتهم بالدليل ، أو تعليمهم الأدلة ، وذكر النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى اجابته عن سؤال السائل الايمان والتصديق بدون تعرض للدليل برهان على كفاية التقليد .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦ .

الرابـــع :

ذهب بعض المتكلمين الى القول : بأن من قلد القرآن والسنة القطعية صح ايمانه لاتباعه القطعى ، ومن قلد غير ذلك لم يصـــح ايمانه لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم .

ـ لكن يقال لهؤلاء البعض : ان تقليد القرآن والسنـــــة القطعية هو تقليد للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فـهذا المذهب ليس من التقليد فى شئ بل هو معرفة بالعقائد معرفـة استدلالية ، غاية الأمر أنه استدلال اجمالى ، فعده مـــن التقليد خطأ .

الخامس :

ذهب بعض المتكلمين الى أن التقليد كاف فى صحة الايمـان ، والمقلد مؤمن غير عاص مطلقا لأن الاستدلال على العقائد شرط كمال، فمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر فقد ترك الأولى ، ولا اثم عليه .

السادس :

ذهب أصحاب هذا الرأى الى القول بأن ايمان المقلد صحيـــح ويحرم عليه النظر ، لأن النظر والاستدلال فى العقائد الدينيـــــة حرام .

وقد بنى أصحاب الرأى الخامس والسادس قوليهما على أن المعرفة غير واجبة ، وهذا مخالف للحق الذى أجمعت عليه الأمة ، وعلى هذا فلا يعتد بهذين الرأيين لمخالفتهما الاجماع .

وتحريم النظر فى العقائد الدينية فى الرأى الأخير يجب حمله على النظر المنهى عنه وهو الجدل بالباطل تعنتا ولجاجا كما قال — تعالى — : (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) [1] وقوله — تعالى — : (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) [2] أما الجدل بالحق للحق فمأمور به قال — تعالى — : ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) [3] والقرآن الكريم ملئ بالآيات التى تحث المكلفين على النظر .

تلك آراء العلماء فى ايمان المقلد ، وبعد استعراضنا لهذه الآراء ، وابطال علماء الكلام للرأى الاول والثانى والرابع والخامس والسادس للأسباب التى ذكرناها ، يتضح لنا أن الرأى الراجح من هذه الآراء هو الرأى الثالث القائل بصحة ايمان المقلد الجازم فى أمور العقائد ، ويكون المقلد عاصيا اذا ترك النظر والاستدلال مع القدرة عليهما ، أما من لم يكن أهلا للنظر ، فتقليده كاف ولا اثم عليه .

---

(١) سورة غافر آية : ٥
(٢) سورة الحج آية : ٣
(٣) سورة النحل آية : ١٢٥

فهذا المذهب يعتبر أصح المذاهب ، وأولاها بالقبول ، ولعل ما يعيننا على ترجيح هذا المذهب ما يأتى :

١ ـ ما نقله شارح الجوهرة عن الآمدى حيث قال : (اتفقت الأصحاب على انتفاء كفر المقلد ، وأن ليس للجمهور الا القول بعصيانه بترك النظر ان قدر عليه مع اتفاقهم على صحة ايمانه ، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة ايمانه الا لأبى هاشم من المعتزلة) .

٢ ـ ما قاله الشيخ أبو منصور الماتريدى : (أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم ، وأنهم حشو الجنة ، كما جاءت به الأخبار ، وانعقد عليه الاجماع ، لكن منهم من قال : لابد من نظر عقلى فى العقائد وقد حصل لهم القدر الكافى ، فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدرته وحدوث ماسواه من الموجودات ، وان عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين ، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم والله ـ تعالى ـ أعلم) .

بقى لنا فى نهاية هذه المسألة أن نسأل سؤالا .. هل الخلاف في التقليد خلاف حقيقى أم غير حقيقة ؟

ـ وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

لقد ذكر شارح الجوهرة رأيا فى التقليد نسبه الى طائفة من المتكلمين منهم التاج السبكى قال ما حاصله :

ان الخلاف فى التقليد خلاف لفظى لم يرد فيه النفى والاثبات على معنى واحد حتى يكون خلافا حقيقيا . بل من أثبت كفاية التقليد أراد معنى ، ومن نفى كفايته أراد معنى أخر .

- فالتقليد الذى يكفى فى الايمان هو الادراك الجازم الذى لا يعتريه أدنى شك بحيث يجزم صاحبه ان ادراكه هذا مطابقا للواقع .. ولابد أن يكون ذلك المقلد أهلا للنظر والاستدلال لا يخشى عليه من الخوض فى الاستدلال الوقوع فى الشبه والضلال .
هذا المعنى هو المراد لمن قال ان التقليد كاف فى الايمان الا أن صاحبه عاص بترك النظر .

- أما اذا لم يجزم المقلد على هذا الوجه بأن كان تقليده مشوبا بالشك فهذا المعنى هو المراد من التقليد عند من ذهب الى ان التقليد لا يكفى .

والحق ان هذا الرأى فاسد : لأن خلاف العلماء انحصر فى المقلد الجازم ، اما غير الجازم فلا خلاف فى كفره مما يجعلنا نقول ان الخلاف حقيقى وليس لفظيا ... والمقلد الجازم من المتكلمين من قال ان تقليده يكفى فى صحة ايمانه ، ومنهم من قال انه لا يكفى ... الخ ما سبق من التفصيل .

ونختم هذه المسألة بما قاله (السعد) فى تهذيب الكلام

مبينا وجه الصواب فيها حيث قال ما حاصله : (ذهب الجمهور الى صحة ايمان المقلد لصدق تعريف الايمان عليه " فقد عرفوا الايمان بأنه التصديق بما جاء به النبى صلوات الله تعالى وسلامه عليه " ولا شك أن التصديق هو الادراك الجازم سواء كان عن دليل أو تقليد . وليس هناك دليل قاطع على اشتراط الدليل فى الايمان).

غاية الأمر أن تعلم أن الاحتياط فى الأمور هو أحسن مايسلكه العاقل لا سيما فى هذا الأمر الذى هو رأس المال وعليه ينبنى كل خير . فكيف يرضى ذو همة أن يرتكب منه مايكدر مشربه من التقليد المختلف فيه . ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذى يأمن معه من كل مخوف . ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين فى سلك قوله – تعالى – (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط)[1] فلا يتقاصر عن هذه الرتبة المأمونة الذكية الا ذو نفس ساقطة . وهمة خسيسة وفقنا الله واياك الى معرفته عن بينة . حتى نسعد فى الآخرة .

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٨

أول مايجب على المكلف

قال الناظم :

واجزم بأن أولاً مما يجب ∴ معرفة وفيه خلف منتصب
فانظر الى نفسك ثم انتقل ∴ للعالم العلوى ثم السفلى
تجد به صنعا بديع الحكم ∴ لكن به قام دليل العدم
وكل ماجاز عليه العدم ∴ عليه قطعا يستحيل القدم

قال الشارح :

(واجزم) اعتقادك أيها المكلف (بأن أولا مما يجب معرفة) الله ـ تعالى ـ أي معرفة وجوب وجوده ـ تعالى ـ ومعرفة وحدته وصانعيته للعالم، ومعرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية ، وأشار بقوله (وفيه) أى وفى تعيين أول الواجبات (خلف) أى اختلاف (منتصب) أى قائم بين الأئمة سنيين كانوا أولا ، الا أنه لم يقع خلاف بين المسلمين فى وجوب معرفة الله ـ تعالى ـ ولا فى وجوب النظر الموصل اليها بقدر الطاقة البشرية ، ولذا جعل الخلاف فى الأولية دون الوجوب ، والمشهور عن الأشعرى امام أهل السنة الذى بنيت هذه المنظومة على مختاره أن المعرفة أول واجب على المكلف ، لأن جميع الواجبات لا تتحقق الا بها ، فاجزم اعتقادك به واختره غير ملتفت الى غيره لأرجحيته ، لكنه لا يتوصل اليها الا بالنظر فهو واجب لوجوبها

لتوقفها عليه ، مع كونه مقدورا للمكلف ، وكل ما هو كذلك فهو واجب ، ولذا أتى بصيغة الأمر (فانظر) أيها المكلف المخاطب . والنظر لغة الابصار والفكر ، وعرفا . ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها أي بترتيبها الى مجهول أي الى علمه ، كتركيب الصغرى مع الكبرى في قولنا : العالم متغير وكل متغير حادث ، فانه موصل للعلم بحدوثه أي العالم المجهول ، قبل ذلك الترتيب وعرفه شيخ الاسلام بأنه فكر يؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن ، والاعتقاد هو الحكم الجازم القابل للتغير ، ويكون صحيحا ان طابق الواقع كاعتقاد المقلد سنية الضحى وفاسد ان لم يطابق كاعتقاد الفلسفى قدم العالم ، ووجوب النظر عندنا بالشرع كالمعرفة ، وقد تقدم التصريح به معها ، فلذا تركه هنا (الى نفسك) أى فى أحوال ذاتك لأنها أقرب الاشياء اليك لقوله ـ تعالى ـ (وفى انفسكم أفلا تبصرون) (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) فتستدل بها على وجوب وجود صانعك وصفاته ، فانها مشتملة على سمع وبصر وكلام وطول وعرض وعمق ورضا وغضب وبياض وسواد وعلم وجهل وايمان وكفر ولذة وألم وغير ذلك مالا يحصى ، وكلها متغيرة وخارجة من العدم الى الوجود ، ومن الوجود الى العدم ، وذلك دليل الحدوث والافتقار الى صانع حكيم ، واجب الوجود عام العلم ، تام القدرة والارادة فتكون حادثة وهى قائمة بالذات ، لازمة لها وملازم الحادث حادث أيضا وأشار الى طريق آخر يوصل النظر فيه الى معرفة وجوب وجود الصانع وصفاته بقوله (ثم انتقل) بعد نظرك فى نفسك (للعالم العلوى) وهو ما سوى الله ـ تعالى ـ وصفاته من الموجودات

سمى به لأنه علم على وجود الصانع ـ تعالى ـ ، فيعلم بــه ، ويستدل به عليه ، لأنه فى كل علامة تدل على قدرة الصانع وارادتــه وعلمه وحياته وحكمته ، والمراد بالعلوى ما ارتفع من الفلكيات مــن سموات وكواكب وغيرها لأنك تجده مشمولا لجهات مخصوصة ، وأمكنة معينة ، وبعضه متحركا وبعضه ساكنا ، وبعضه نورانيا ، وبعضه ظلمانيا ، وذلك دليل الحدوث والافتقار الى صانع مختار مــنزه عن مماثلة لمصنوعه ذاتا وصفات (ثم) انتقل بالنظر فى أحوال العالــم (السفلى) وهو كل مانزل عن الفلكيات الى منقطع العالم كالهــواء والسحاب والأرض ومافيها ولا تتوقف صحة النظر على الترتيب الذى ذكــره المصنف ـ رحمه الله تعالى ـ بل لو عكس فأخر المقدم وقدم المؤخر أو وسطه لصح أيضا فلتكن ثم للترتيب الذكرى وتقديم العالم العلوى علــى السفلى وان كان أقرب الى الاعتبار اقتداء به ـ سبحانه وتعالــى ـ حيث قدمه عليه فى مقام الاعتبار قال ـ تعالى ـ (ان فى خلــق السموات والأرض) الآية فانك ان تنظر فى أحوال ماذكر (تجد بــه) أى تعلم وتتحقق فيما ذكر (صنعا بديع الحكم) أى الاتقان الدال على علم صانعه وقدرته وارادته وحياته واختياره لأن الاتقان لايصدر الا عمن اتصف بما ذكر ، وما يشعر به قوله بديع الحكم من قدمه حيث كان كذلك يدفعه الاستدراك بقوله : (لكن) العالم وان كان على غاية من الاتقان هو حادث لأنه (به) لابغيره (قام) دليل أى أمارة (العــدم) وهى الأعراض الحادثة الملازمة له كالحركة والسكون التى لاتقوم بغيــر الحادث فاذا أردت أن تأتى بقياس مستنبط من نظرك فى العالــم

لنتوصل به الى تحقيق حدوثه ، قلت : العالم عن عرشه لفرشه جائـز عليه العدم . وهذه المقدمة الصغرى المطوية لفهمها من الاستدراك ، وبيان هذه المقدمة انا اختبرنا الموجود من العالم فوجدناه غير خـارج عن الأعيان والاعراض وهي حادثة لقبولها للعدم ، ولو كانت قديمـة ماطرأ العدم عليها ، والمقدمة الكبرى هي قوله : (وكل ما جاز عليـه العدم) يعني الفناء (عليه قطعا يستحيل) أي يمتنع (القـدم) فينتج ذلك أن العالم حادث ، وان شئت قلت : العالم مفتقر الـى مؤثر لأنه محدث وكل محدث فله مؤثر فينتج القياس أن العالم لـه مؤثر .

المسألة الخامسة

أول مايجب على المكلف

تبين لنا مما سبق : أن معرفة الله ـ تعالى ـ : (أى معرفة وجوب وجوده ، ومعرفة وحدانيته ، وصانعيته للعالم ، ومعرفة مايجب له ـ تعالى ـ ومايجوز فى حقه من صفات ، ومايستحيل عليه) وكذا معرفة مايجب للرسل ، ومايجوز فى حقهم ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ومايستحيل عليهم ، واجبة على المكلفين ولو بدليل اجمالى ، ينتقل به المكلف من التقليد الى التحقيق .

وقد بين شارح الجوهرة فى هذه المسألة ـ تبعا للكثير من المتكلمين ـ :أن المعرفة المتقدمة لايوجد خلاف بين العلماء فى وجوبها كما لايوجد خلاف بينهم فى وجوب النظر الموصل الى هذه المعرفة على قدر الطاقة البشرية . وهو بهذا لايعتد بالذين حرموا النظر ، ولا بالذين يعتبرونه شرط كمال بناء على أن المعرفة عندهم مندوبة ، وقد سبق تفصيل آرائهم فى المسألة السابقة .

واعتمادا على ماذهب اليه شارح الجوهرة : فالخلاف بين العلماء ليس فى وجوب المعرفة أو وجوب النظر ، بل انحصر الخلاف فيما يجب أولا : هل المعرفة أو النظر ؟ أى فى أولية الوجوب ، وقد عبر الناظم عن هذا الخلاف بقوله :ـ

واجزم بان اولا مما يجب ∴ معرفة وفيه خلف منتصب
فانظر .... ∴ ..... الخ الأبيات

ولتتضح لنا هذه المسألة ، نتناول بالحديث الأمور التالية :

أولا : بيان آراء العلماء فى أول واجب على المكلف .

ثانيا : بيان معنى النظر .

ثالثا : كيفية الاستدلال على وجوده ـ تعالى ـ وكثير من صفاته اجمالا .

أولا : آراء العلماء فى أول الواجبات

اختلف العلماء فى تحديد أول الوجبات على المكلف ، وتعددت مذاهبهم فى ذلك واليك آراؤهم بشئ من التفصيل :

أولا : ذهب الامام الأشعرى الى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله ـ تعالى ـ أى التصديق بوجوده ، وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية .. وذلك لأن معرفة الله ـ تعالى ـ مطلوبة لذاتها ، وأنها أصل المعارف والعقائد الدينية ، وأنها آكد الواجبات[1]

---

(١) الآمدى : ابكار الافكار ص : ١٠ ت د. احمد المهدى
الايجى : المواقف حـ ١ ص ١٧١

الثانى : ذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايينى الى القول بـأن أول الواجبات على المكلفين هو : النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة .

وينسب هذا الرأى الى الأشعرى فى قول آخر له .

الثالث : قال القاضى الباقلانى : ان اول واجب هو : أول النظر . أى المقدمة الأولى منه .

فمثلا قولنا : (العالم حادث . وكل حادث لا بد له من محدث) فمجموع المقدمتين هو النظر . والمقدمة الأولى وهى جزؤه هى أول النظر . وانما كانت أول الواجبات . لأن الجزء قبل الكل . فاذا وجب الكل فقد وجب جزؤه قبله .

الرابع : نسب الى امام الحرمين (الجوينى) حيث قال : القصد الى النظر أول الواجبات . لأنه اول ما يشرع فيه المكلف .

وقد نسب الى القاضى الباقلانى فى قول آخر له .

ويعنى بالقصد : (توجيه القلب اليه بقطع العلائق المنافية له . ومنها الكبر والحسد . والبغض للعلماء الداعين الى الله — سبحانه — وتطهير القلب من هذه الأخلاق اول هداية الله — تعالى — للعبد)[1]

---

(١) السنوسى : عمدة اهل التوفيق والتسديد ص٢٧ ط ١ الحلبى سنة ١٩٣٦

ولو تأملت هذه الآراء الأربعة تبين لك ان الخلاف بينهما لفظى وقد ذهب الى ذلك الفخر الرازى [1] . ومن ثم يمكن التوفيق بينهما على النحو التالى :

ـ فمن قال : ان أول الواجبات هو المعرفة ، أراد بذلك الغاية لأنها هى المقصودة بالذات ، وما عداها مقصود بالتبع .

ـ ومن قال : انه النظر او المقدمة الأولى منه اراد بذلك الوسيلة القريبة .

ـ ومن حدد أول الواجبات بالقصد الى النظر ، اراد الوسيلة البعيدة .

الخامس : قال بعض المتكلمين : أول واجب على المكلفين هو : اعتقاد وجوب النظر لأن الاعتقاد سابق عليه .

ويمكن الرد على هؤلاء . بأن اعتقاد وجوب النظر يحتاج الى نظر سابق ، فلا يكون اعتقاد وجوبه أولا فى الواجبات على المكلفين .

السادس : ذهب البعض منهم الى انه الايمان من قولك : النفس آمنت وصدقت .

---

(١) الفخر الرازى : محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص٤٧ ـ ط الكليات الازهرية .

السابع : قالوا : انه الاسلام — اى الانقياد الظاهرى للاعمال •

الثامن : قيل : انه النطق بالشهادتين •

وهذه الاراء الثلاثة الاخيرة متقاربة ، وهى مردودة بان
كل منها يحتاج الى المعرفة • فلا تكون اولا فى
الواجبات على المكلفين لكون المعرفة سابقة عليها •

التاسع : انه التقليد •

العاشر : انه المعرفة او التقليد ، اى احدهما لا بعينه فيكون
المكلف مخيرا بينهما والرايان الاخيران اضعف من ان
يرد عليهما ، لما تبين لك من اختلاف العلماء فى ايمان
المقلد •

الحادى عشر : ماذهب اليه بعض المتكلمين بقوله : انه الاشتغال
بما هو وظيفة الوقت الذى كلف فيه الشخص •

ومعنى هذا ان الشخص اذا كلف عند الزوال مثلا
فأول واجب عليه هو الصلاة وماتتوقف عليه •

— ويرد على هذا الرأى بان ما يؤدى فى الاوقات من
العبادات توابع للمعرفة ، فلا تكون اولا لما يجب على
المكلفين •

الثانى عشر : مانقل عن ابى هاشم الجبائى وبعض المعتزلة •

قالوا : ان اول الواجبات على المكلفين : الشك .

وهذا الراى غير مقبول : لأننا نعلم ان الشك فى العقائد يبطلها ويؤدى بالمكلف الى الكفر . ولعل هؤلاء البعض من المعتزلة ارادوا بالشك : الشك المنهجى الذى يتمثل فى ترديد الفكر . والشك بهذا المعنى يؤول حتما الى النظر ويدفع اليه . وهذا ما ذهب اليه (الشيخ محيى الدين عبد الحميد) حيث قال : (والذى نراه ان هؤلاء لم يقصدوا بما قالوه ان الشك الذى هو ادراك الطرف المرجوح مطلوب الحصول كما فهم المعترضون عليهم . وانما ارادوا ترديد الفكر بين النفى والاثبات حتى يصل الى الجزم هو أول شىء يجب على المكلف وهذا هو النظر)[1] .

وبعد استعراضنا لآراء المتكلمين فى تحديد اول واجب على المكلف . نستطيع ان نقول : ان الصحيح من هذه الاراء . والاولى بالقبول منها هو الراى الاول وهو المختار عند الاشعرى الذى وضع ناظم الجوهرة منظومته مصورة مذهبه وهو القائل : ان معرفة الله ـ تعالى ـ اول الواجبات على المكلف . وذلك لان جميع الواجبات تفتقر اليها . ولا تتحقق الا بها .

---

(١) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد ت الشيخ محيى الدين عبد الحميد ص ٤١ ط ٢ مطبعة السعادة سنة ١٩٥٥ .

ولما كانت المعرفة لا تحصل غالبا الا بالنظر - وهو مقدور للمكلف - فالنظر واجب بوجوبها ، لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ·

ثانيا : معنى النظر وحقيقته

١ - النظر لغة :

يطلق النظر في اللغة على جملة معانى بالاشتراك منها :

- فيطلق ويراد به الابصار : اى ادراك الشئ بحاسة البصر · تقول نظرت الى الهلال فلم اره ·
- ويطلق ويراد به الانتظار قال - تعالى - : (فناظرة بما يرجع المرسلون)(1) أي منتظرة ·
- ويطلق ويراد به العطف والرحمة قال - تعالى - في شان الكافرين من اهل الكتاب : (ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة)(2) اى لا يرحمهم ولا يثيبهم(3) ·

---

(١) سورة النمل آية : ٣٥
(٢) سورة آل عمران اية : ٧٧
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ص٤٤

ـ ويطلق ويراد به : التفكر : اى حركة النفس فى المعقولات[1] ، أما حركة النفس فى المحسوسات فتخيل ، والشاهد قوله ـ تعالى ـ : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت)[2] أفلا يفكرون فى خلقها .

وانما تتميز هذه الأنظار بعضها عن بعض بما يقترن بها من القرائن ، وينضاف اليها من الشواهد .

والمراد هنا من هذه المعانى اللغوية هو النظر بالمعنى الأخير أى التفكر باعتباره حركة النفس فى المعقولات ، يقول صاحب كتاب (تاج العروس) : (النظر استعمل فى البصر أكثر عند العامة ، وفى البصيرة أكثر عند الخاصه)[3] .

وعلى هذا ، فعندما يطلب ناظم الجوهرة من المكلف أن ينظر فى نفسه وفى العالمين العلوى والسفلى ويقول :

فانظر الى نفسك ثم انتقل ∴ للعالم العلوى ثم السفلى
تجد به صنعا بديع الحكم ∴ لكن به قام دليل العدم

فمراده من ذلك أن يقول للمكلف : تفكر فى ذلك كله ، وتأمل ببصيرتك لترى الحكم البديعة فى صنع البارى ـ تعالى ـ .

(١) التهانوى : كشاف اصطلاح الفنون جـ٦ ص ١٣٨٥

(٢) سورة الغاشية آية : ١٧

(٣) الزبيدى : تاج العروس جـ٣ ص٧٣ ـ ط١ المطبعة الخيرية ١٣٠٦

٢ ـ النظر اصطلاحا :

لقد أورد شارح الجوهرة تعرفين للنظر :

التعريف الأول :

النظر : ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها الى مجهول .

ولنضرب مثالا نوضح به هذا التعريف .. اذا ترددنا فـى أن العالم حادث أو قديم مثلا ، وأردنا العلم بأحد الأمرين ، استعرضنا أحوال العالم ، فتنبهنا الى أنه متغير ، ونحن نعلم أن كل متغيـر حادث . حينئذ نرتب هاتين المقدمتين فنقول (العالم متغيـر) (وكل متغير حادث) سيحصل لنا نتيجة لهذا الترتيب هى : العالم حادث . وهذه النتيجة كانت مجهولة لنا قبل هذا الترتيب ، وأصبحت معلومة بعده ..

وهذه النتيجة معلوم تصديقى ، وكما ينتج النظر معلوما تصديقيا ينتج كذلك معلوما تصوريا تبعا لمقدمتيه ، فلو رتبنا أمرين تصوريـن معلومين ينتج لنا منهما معلوما تصوريا كان من قبل مجهولا فمثلا : لو أردت أن أعرف حقيقة الانسان : رتبت الجنس (حيوان) مع الفصـل (ناطق) فان هذا الترتيب يعطينا معرفة وعلما بحقيقة الانسان وهى (حيوان ناطق) وتلك الحقيقة كانت مجهولة لنا قبل هذا الترتيب .

التعريف الثانى :

النظر : هو فكر يؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن .

ولكى يتضح لنا معنى هذا التعريف ينبغى أن نلم بالفرق بين العلم والاعتقاد والظن .

فالعلم :

هو ادراك جازم مطابق للواقع ناشئ عن دليل ولا يقبل التغير

أما الاعتقاد :

فهو الحكم الجازم القابل للتغير ، ويكون صحيحا ان طابق الواقع كالاعتقاد بوجوب الصلاة ، وحرمة الربا ، وفاسدا ان لم يطابق الواقع كاعتقاد الفلسفى قدم العالم .

والظن :

هو ادراك على سبيل الرجحان ، وهو بذلك يخالف العلم كما يخالف الاعتقاد .

اذا فهمنا هذا يكون معنى التعريف الثانى المتقدم : النظر هو حركة النفس فى المعقولات ينتج عنها علم أو اعتقاد أو ظن .

واعلم أن الغاية من النظر هى تحصيل المجهول ، هذا التحصيل يستند الى معلومات خاصة مناسبة لهذا المجهول ، وتحتاج الى ترتيب خاص يصل بنا الى العلم بذلك المجهول سواء كان ذلك المعلوم علما أو اعتقادا أو ظنا .

اذن هناك حركة النفس فى معلوماتها ، وهناك ترتيب لتلـــك المعلومات ليتوصل به الى اكتشاف المجهول .

فمن نظر الى ترتيب المعقولات أى المعلومات عرف النظر بالتعريف الأول ، ومن نظر الى حركة النفس فى المعقولات عرفه بالتعريف الثانى ، ومن هنا تعرف أنه لا فرق بين التعريفين لأن غايتيهما واحدة .

ثالثا : كيفية الاستدلال على وجوده - تعالى - وكثير من صفاته

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من تقريرهما : أن النظـــر واجب شرعا على المكلفين باعتباره الطريق الموصل الى معرفة اللـــه تعالى - وصفاته اجمالا ، شرعا فى بيان كيفية النظر ، وطرقـــه ومسالكه المؤدية الى معرفة الخالق - سبحانه - والمرشدة الـــى علمه - تعالى - وقدرته وارادته فقال الناظم :

فانظر الى نفسك ثم انتقـــل ∴ للعالم العلوى ثم السفلى
تجد به صنعا بديع الحكم ∴ لكن به قام دليل العـدم

فأمر الناظم المكلف أن ينظر فى نفسه ، وفى العالم العلـــوى ، والعالم السفلى ، ليعلم ويتحقق من الاتقان الدال على علم صانعـــه وقدرته وارادته وحياته واختياره لأن الاتقان لا يصدر الا عمن اتصف بمـا ذكر ، كما يدرك التغيرات المطردة والمستمرة فى هذه العوالم الثلاثـة مما يشهد بحدوثها ، ومادامت هذه العوالم حادثة فهى محتاجة حتمـا

الى محدث يحدثها ، وخالق ينشؤها عام العلم ، تام القـــدرة والارادة ٠

وهذا المسلك أعنى الاستدلال بحدوث العالم على اثبات وجود الله ـ تعالى ـ وصفاته ، مسلك من مسالك علماء الكلام ، ودليل من أدلتهم ، وفضلا عن هذا فهو مسلك القرآن الكريم أيضا استمع الـــى قوله ـ تعالى ـ: (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) (١) قال الفخر الرازى (يعنى نريهم من هذه الدلائل مرة بعد أخرى الى أن تزول الشبهات عن قلوبهم ، ويحصل فيها الجزم والقطع بوجود الاله القادر الحكيـم، العليم المنزه عن الشل والضد) (٢) وقوله ـ تعالى ـ (سنريهــم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) (٣) وغيــر ذلك من الآيات التى اكثر الله منها فى القرآن الكريم ٠

وقد استهل ناظم الجوهرة استدلاله ببيان مافى العوالم الثلاثة من حكمة بالغة ، واتقان عميق مرتبا اياها هذا الترتيب فبدأ بالنفـــس لكون النفس أقرب الاشياء الى الانسان ، وثنى بالعالم العلوى لكونـــه أبدع خلقا ، وأغرب صنعا ثم ثلث بالعالم السفلى ٠

واذا علمت أن الغاية من النظر واحدة وهى الوصول عن طريقــه الى معرفة الله ـ تعالى ـ وأنه خالق كل شئ ومليكه ، أدركـــت أن صحة النظر لاتتوقف على هذه الترتيب ، بل المهم تحقق الغاية منـــه

(١) سورة الذاريات آية : ٢١
(٢) الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ٢٧ ص ١٣٩
(٣) سورة فصلت آية : ٥٣

وهى المعرفة ، فلو عكس هذا الترتيب فأخر القدم ، وقدم المؤخر أو وسطه لصح أيضا ٠٠ واليك هذه الأمور الثلاثة بشئ من التفصيل :

١ ــ نظرة الانسان الى نفسه :

لعل أقرب ماينظر الانسان اليه ، ويتأمل فيه ، ليصل من خلاله الى اثبات وجوب وجود الله ــ تعالى ــ وصفاته ، هو نظر الانسان الى نفسه ، وأعنى بالنفس هنا مايصدق على الانسان جسدا وروحا ، وذلك بتأمل مااشتملت عليه هذه النفس من سمع وبصر وكلام ، وطول وعرض وعمق ، ورضا وغضب ، وبياض وسواد ، وعلم وجهل ، وايمان وكفر ، ولذة وألم ، وغير ذلك مما لايخفى ادراكه على أى انسان ٠

فتعاقب هذه الأعراض على الانسان وتغيرها المطرد ، وخروجها من العدم الى الوجود ، ومن الوجود الى العدم ، يعد اكبر دليل على حدوثها وافتقارها الى صانع حكيم واجب الوجود ، عام العلم ، تام القدرة والارادة ٠

وكون هذه الأعراض قائمة بذات الانسان ولازمة لها ، فالانسان أيضا حادث ، لأن ملازم الحادث حادث ٠

٢ ــ النظر فى العالم العلوى :

اعلم أن العالم ــ بفتح اللام ــ هو ماسوى الله ــ تعالى ــ صفاته من الموجودات ، سمى العالم بهذا الاسم : لأنه علم على

وجود الصانع ـ تعالى ـ فيعلم ـ تعالى ـ به ، ويستدل بالعالم عليه .

والمراد بالعلوى : ما ارتفع من الفلكيات من سموات وكواكب ، وعرش وكرس وغير ذلك .

والنظر فى العالم العلوى يكون فيما اشتمل عليه من تعدد موجوداته ـ تعالى ـ ومخلوقاته فى هذا العالم ، مع اختلاف أحجامها وهيئاتها ، فمنها الصغير والكبير ، والمتحرك والساكن ، وماهو نورانى وماهو ظلمانى : (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا . وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا)[1]

وكذا فى اختصاص كل كوكب من كواكبه بمدار خاص ، وفلك معين ، ومسار لا يتخطاه ولا يتعداه ، وزمن لا يتجاوزه (والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون)[2]

فمن أداه نظره فى عجائب تلك المذكورات اضطره الى الحكم بأن هذه الأمور مع كونها حادثة ، فترتيبها على هذا النسق المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع أوجده ، وحكيم رتبه ، منزه عن مماثلته لمخلوقاته ذاتا وصفات ، وعلى هذا درجت عقول العقلاء الا من لا عبره

---

(١) سورة الفرقان آية : ٦١ ـ ٦٢

(٢) سورة يس آية : ٣٨ ـ ٤٠

بمكابرتهم •

٣ ـ النظر الى العالم السفلى :

يطلق العالم السفلى على كل ماتنزل عن الفلكيات الى منقطع العالم كالهواء والسحاب والأرض •

والنظر فى هذا العالم يكون بتأمل مااشتمل عليه من متغيرات، فيتأمل الأرض وما اشتملت عليه من قطع مختلفة بطبيعتها وماهياتها ، فهذه قطعة منخفضة ، وتلك مرتفعة ، وهذه صالحة للانبات، وتلك غير صالحة مع تجاورها ، وكذا ماعليها من جبال وبحار وحدائق وعيون وأنهار ، وتأمل ماحواه باطنها من معادن متنوعة ومختلفة فى ألوانها وأحجامها ، وتعدد فوائدها فى شئون حياة الانسان ، وتلك وغيرها أمور معلومة تدل دلالة قطعية على أن الكل بتدبير فاعل مختار متصف بجميع صفات الألوهية قال ـ تعالى ـ : (وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) (١) وقال ـ تعالى ـ : (ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) (٢)

---

(١) سورة الرعد آية : ٤ (٢) سورة البقرة آية : ١٦٤

بعد أن استبان لك كيفية النظر للعوالم الثلاثة ، وعرفت أن ناظم الجوهرة وشارحها قد استدلا بالتغيرات المطردة فى العوالم الثلاثة ، وما حوته من حكمة واتقان وابداع على حدوثها ، وحدوثها دليل على افتقارها الى محدث هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ الواجب الوجود المتصف بكل الصفات الكمالية من علم وقدرة وارادة ... الخ

ولما كان يتوهم أن العالم مع كونه بديعا محكما قديم ، نبه ناظم الجوهرة الى انه حادث دفعا لهذا التوهم ، واستدل على حدوثه بقوله :

.. .. ∴ لكن قام به دليل العدم
وكل ماجاز عليه العدم ∴ عليه قطعا يستحيل القدم

وهذا الدليل الذى ساقه الناظم ، قياس من الشكل الأول يمكن أن يصاغ على النحو التالى :ـ

العالم يجوز عليه العدم ـ وكل ماكان كذلك يستحيل عليه القدم ينتج العالم يستحيل عليه القدم أى حادث .

ولأن القضية الأولى من هذا القياس تحتاج الى دليل ، فقد استدل عليها شارح الجوهرة ، بأن من يختبر الموجودات يجدها اما جواهر واما أعراض ، والجواهر محتاجة فى وجودها الى الغير ، والأعراض محتاجة فى وجودها الى المحل ، وبديهى أن كل ما احتاج فى وجوده الى الغير فهو جائز العدم أى ممكن .

الا أنك لو تأملت القياس [illegible] تجده يقرر عقيدة دينية هى

اثبات الحدوث للعالم ، فلا ينتهض هذا القياس لاثبات وجود البارى ـ تعالى ـ الا بقياس آخر نقول فيه :

العالم ومنه الانسان والعالم العلوى والعالم السفلى حادث .

وكل حادث لابد له من محدث ـ ينتج العالم له محدث وهو الله ـ سبحانه وتعالى ـ .

وقد تناولنا المقدمة الأولى بعناصرها الثلاثة بالشرح مما يثبت لك صحتها ، أما المقدمة الثانية فقد سكت الشارح عن بيانها لكونها بديهية .

الايمان والاســـــلام

قال الناظم :

وفسّر الايمان بالتصديـــق ∴ والنطق فيه الخلف بالتحقيق
فقيل شرط كالعمل وقيل بل ∴ شطر الاسلام اشرحن بالعمل
مثال هذا الحج والصلاة ∴ كذا الصيام فادر والزكـــاة

قال الشارح :

ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو مايجــب الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما المصنف ـ رحمة الله تعالى ـ مقدما الايمان لأصالته ، لتعلقه بالقلب ، وتبعية الاسلام له لتعلقــــه بالجوارح فقال : (وفسر الايمان) أى حده جمهور الأشاعـــــرة والماتريدية وغيرهم (بالتصديق) المعهود شرعا وهو تصديق نبينـــا محمد صلى الله عليه وسلم فى كل ماعلم مجيئه به من الدين بالضرورة أى فيما أشتهر بين أهل الاسلام ، وصار العلم به يشابه العلم الحاصـــل بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كـان فى أصله نظريا كوحدة الصانع ـ عز وجل ـ ووجوب الصلاة ونحوهـــا ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بغالب الأنبياء والملائكة ولا بد من التفصيل فيما يلاحظ كذلك وهو اكمل من الأول كالايمان بجمع مـــن الأنبياء والملائكة كآدم ومحمد وجبريل عليهم الصلاة والسلام ، فلو لـــم

يصدق بوجوب الصلاة ونحوها عند السؤال عنه يكون كافرا ، والمراد من تصديقه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبول ماجاء به مع الرضا بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه لامجرد وقوع الصدق اليه فى القلب من غير اذعان وقبول له ، حتى لايلزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا عالمين بحقيقة نبوته عليه الصلاة والسلام ، وماجاء به لأنهم لم يكونوا أذعنوا لذلك ولا قبلوه ولا بنوا الأعمال الصالحة عليه بحيث صار يطلق عليه اسم التسليم كما هو مدلوله الوضعى لأن حقيقية آمن به آمنه التكذيب والمخالفة وجعله فى أمن من ذلك .

ـ ولما اختلف العلماء فى جهة مدخلية النطق بالشهادتين فى حقيقة الايمان أشار بقوله : (والنطق) بالشهادتين للمتمكن منه القادر بأن يقول : أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، وهذا هو المنطوق به كما سيصرح به فى قوله : وجامع معنى الذى تقررا شهادة الاسلام ، وقولنا للمتمكن منه القادر يخرج به الأخرس فلا يطالب بالنطق ، كمن اخترته المنية قبل النطق به من غير تراخ (فيه) أى فى جهة اعتبار مدخليته فى الايمان (الخلف) أى الاختلاف ملتبسا (بالتحقيق) أى بالأدلة القائمة على دعوى كل من الفريقين ، وفصل الخلاف بقوله (فقيل) أى فقال محققوا الأشاعرة والماتريدية وغيرهم النطق من القادر (شرط)فى اجراء أحكام المؤمنين الدنيوية عليه ، لأن التصديق القلبى وان كان ايمانا الا أنه باطن خفى فلابد له من علاقة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام ، هذا

فهم الجمهور وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعــــه ولا لاباء بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن فى أحكام الشــرع الدنيوية ، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس حتــــى نطلع على باطنه فنحكم بكفره ، أما الآبى فكافر فى الدارين ، والمعذور مؤمن فيهما .

وقيل انه شرط فى صحة الايمان وهو فهم الأقل ، والنصوص معـــا ضدة لهذا المذهب كقوله تعالى (أولئك كتب فى قلوبهم الايمــــان وقوله عليه الصلاة والسلام (اللهم ثبت قلبى على دينك) وقولـــــه (كالعمل) تشبيه فى منطق الشرطية ، يعنى أن المختار عند أهــل السنة فى الأعمال الصالحة أنها شرط كمال للايمان فالتارك لهمـــا أو لبعضها من غير استحلال ولاعناد ولا شك فى مشروعيتها مؤمن فوت على نفسه الكمال ، والآتى بها ممتثلا محصل لأكمل الخصال ، لأن الايمان هو التصديق فقط ولا دليل على نقله . وللنصوص الدالة على الأوامــــر والنواهى بعد اثبات الايمان كقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتـــب عليكم الصيام) وعلى أن الايمان والأعمال أمران يتفارقان كقوله تعالــى (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وعلى أن الايمان والمعاصى قـــد يجتمعان كقوله ـ تعالى ـ (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلــم) وللاجماع على أن الايمان شرط للعبادات والشرط مغاير للمشروط (وقيل) أى وقال قوم محققون كالامام أبى حنيفة وجماعة من الأشاعرة ليس الاقــرار شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (بل) هو (شطر) أى جزء منهـــا

وركن داخل فيها دون سائر الاعمال الصالحة ، فالايمان عندهم اسم لعمل القلب واللسان جميعا وهما الاقرار والتصديق الجازم الذى ليس معه احتمال نقيض الفعل ، وعلى هذا فمن صدق بقلبه ولم يتفق لسه الاقرار فى عمره ولو مرة مع القدرة على ذلك لا يكون مؤمنا ، ولا عند الله ـ تعالى ـ ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلافه على القول الأول . فعلم من النظم قولان : أحدهما : أن الايمان هو التصديق والنطق شرط لاجراء الأحكام الدنيوية على صاحبه أو لصحته . والثانى : أن الايمان هو التصديق والنطق . فالنطق شطر . وعلى هذين القولين العمل غير النطق . شرط كمال . ومقابلة يجعل مجموع العمل الصالح والنطق هو الايمان .

ولما كان الايمان والاسلام لغة متغايرى المدلول . لأن الايمان هو التصديق والاسلام هو الخضوع والانقياد . واختلف فيهما شرعا . فذهب جمهور الأشاعرة الى تغايرهما أيضا . لأن مفهوم الايمان ماعلمته أنفا ، ومفهوم الاسلام امتثال الأوامر والنواهى ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان ذاتا ومفهوما وان تلازما شرعا بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم . أشار الى اختيار هذا المذهب بقوله (والاسلام اشرحن) حقيقته (بالعمل) الصالح اعنى امتثال المأمورات واجتناب المنهيات والمراد الاذعان لتلك الأحكام وعدم ردها سواء عملها أو لم يعملها ، وذهب جمهور الماتريدية والمحققون من الأشاعرة الى اتحاد مفهوميها بمعنى وحدة مايراد منهما فى الشرع

وتساويهما بحسب الوجود على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعا وعلى هذا فالخلاف لفظى باعتبار المآل ، (مثال هذا) يعنى العمل الذى فسر به الاسلام النطق بالشهادتين المتقدم بيانه و(الحج) المفروض فى الخامسة وقيل فى غيرها الى التاسعة وهو لغة القصد لمعظم ، وشرعا عبارة يلزمها وقوف بعرفة ليلة عاشر الحجة (والصلاة) المفروضة قبل الهجرة بسنة وهى لغة الدعاء واما شرعا فهى أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم (كذا الصيام) المفروض فى ثانية الهجرة وهو لغة (الامساك) وشرعا عبادة عدمية وقتها طلوع الفجر حتى الغروب • (فـأدر) أى اعلم (والزكاة) المفروضة فى ثانية الهجرة ، وقيل فى غيرها • وهى لغة النحو والتطهير ، وأما شرعا فهى اخراج جزء من المال • شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصابا وبلوغ غروب عيد الفطر أو فجره لو اجد له فضلا عن قوته وقوت عياله يومه وليلته لم يتوجه وجوبه على غيره والمراد اذعان المذكورات وتسليمها وعدم مقابلتها بالرد والاستكبار •

المسألة السادسة

الايمان والاسلام والعلاقة بينهما

لما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميهما وهو : (ما علم من الدين بالضرورة) من مباحث علم الكلام ، ذكرهما المتكلمون فى علم الكلام ، لكن اختلفوا فى وضعهما فأخرهما عن الالهيات والنبوات والسمعيات ، وقدمهما آخرون لاحتياج الباحث فى علم التوحيد ومسائله اليهما ، وقد سلك الصنف للجوهرة وكذا شارحها الطريق الأخير . فماهو الايمان وماهو الاسلام ؟

الايمان لغة :

اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الايمان معناه : التصديق [1] ومنه قوله ـ تعالى ـ حكاية عن أخوه يوسف لأبيهم (وما أنت بمؤمن لنا ولوكنا صادقين) [2] لم يختلف أهل التفسير أن معناه ماأنت بمصدق لنا فيما حدثناك به .

الايمان اصطلاحا :

فيه مذاهب كثيرة نقتصر هنا على ماذكره شارح الجوهرة فنقول :

(١) ابن منظور : لسان العرب جـ٢ ص١٤١ ـ دار المعارف
(٢) سورة يوسف آية : ١٧

ـ المذهب الأول :

ذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من محققي المتكلمين الى أن الايمان : هو التصديق بماجاء النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في كل ماعلم من الدين بالضرورة .

ـ والمراد بتصديق النبي في ذلك : الاذعان لماجاء به النبي صلى الله عليه وسلم ـ والقبول له ، وليس المراد وقوع نسبة الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول له ، اذا لو كان كذلك للزم الحكم بايمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون حقيقة نبوته ، ورسالته ـ صلى الله عليه وسلم ـ وجحدوه ، ومصداق ذلك قوله ـ تعالى ـ (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) [1] وقد ذكر (الفخر الرازي) أن عمر رضي الله عنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : أنا أعلم به مني يابني ، قال : ولم؟ قال : لأني لست أشك في محمد أنه نبي وأما ولدي فلعل والدته خانت . فقبل عمر رأسه) [2]

ـ والمراد بما علم من الدين بالضرورة : أي ماعلم من أدلة

---

(١) سورة البقرة آية : ١٤٦

(٢) الفخر الرازي : التفسير الكبير جـ٤ ص ١٢٨

الدين ما ذاع وانتشر بين المسلمين حتى صار العلم به مثل العلم الحاصل بالضرورة وان كان نظريا فى الأصل الا أنه اشتهر وصار ملحقا بالضرورى بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدانية الله — تعالى — وارسال الرسل ، ووجوب الصلاة ، وحرمة الربا .

— ويجب التصديق الاجمالى فيما يلاحظ فيه الاجمال ، كالايمان بغالب الانبياء والملائكة ، ولابد من الايمان تفصيلا فيما يعتبر التكليف به تفصيلاً كالايمان بجمع من الأنبياء والملائكة . والجمع الذى يجب معرفتهم تفصيلا من الأنبياء خمسة وعشرون جاء القرآن بأسمائهم وهم — صلوات الله تعالى عليهم :

(ابراهيم — اسماعيل — اسحاق — يعقوب — نوح — داود سليمان — أيوب — يوسف — موسى — هارون — زكريا يحيى — عيسى — الياس — اليسع — يونس — لوط ادريس — هود — صالح — شعيب — ذو الكفل — آدم — ومحمد — صلى الله عليه وسلم —)

فهولاء جميعا ورد ذكرهم فى القرآن واتفق على نبوتهم ، وأما المختلف فى نبوتهم فثلاثة (ذو القرنين — العزيز — لقمان) وأما الخضر فلم يصرح باسمه فى القرآن ، وان كان هو المراد فى آية (فوجدا عبدا من عبادنا وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) [1] وكذلك يوشع بن نون فتى موسى

---

(١) سورة الكهف آية : ٦٥

عليه السلام ـ لم يصرح باسمه فى القرآن •

ـ ومعنى كون الايمان بهم واجبا تفصيلا :
أنه لو عرض على المكلف نبى منهم ، لم ينكر نبوته ولا رسالته ،
فمن أنكر نبوة واحد منهم أو رسالته كفر ، وليس المراد أنه
يجب حفظ أسمائهم خلافا لمن زعم ذلك • لكن العامى
لا يحكم عليه بالكفر الا ان انكر بعد تعليمه ومعرفته بهذا ،
كما أن هؤلاء الانبياء ليسوا جميعا فى الاشتهار والكفر
بجهله سواء ، بل الجهل بمثل سيدنا محمد وعيسى كفر
حتى عند عامة الناس دون مثل اليسع فان كثيرا من العوام
يجهلون اسمه فضلا عن رسالته فلا يعد الجهل به كفر الا
بعناد بعد التعليم •

ـ والجمع الذى يجب معرفته من الملائكة تفصيلاهم : (جبريل
وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ورضوان خازن الجنة ، ومالك
خازن النار ، ورقيب وعتيد) فيكفر منكر شئ من ذلك •
أما (منكر ونكير) فلا يكفر منكرهما ، لأنه اختلف فى أصل
السؤال ، كما يجب الايمان بحمله العرش والحافين به
اجمالا كسائر الملائكة •

واعلم أن التصديق التفصيلى كالتصديق الاجمالى من حيث
الخروج من عهدة التكليف بالايمان بكل منهما ، الا أن التصديق

ـ تعالى ـ : (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) [١] ، وقوله ـ تعالى ـ : (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) [٢] .

ومن السنة قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (اللهم ثبت قلبى على دينك) فهذه الآيات والحديث دلت على (أن محل الايمان هو القلب ، والذى محله القلب اما الاعتقاد ، واما كلام النفس ، فوجب أن يكون الايمان عبارة اما عن المعرفة ، واما عن التصديق بكلام النفس) [٣] .

٢ ـ أن الايمان فى اللغة هو : التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ، ولا دليل على نقله الى التصديق والاقرار والعمل لأنه خلاف الأصل هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أنه كثر فى القرآن والسنة خطاب العرب بالايمان فامتثل منهم من امتثل ، من غير استفسار ولا توقف على بيانه ، وماذلك الا لأن المراد بالايمان هو المعنى الذى عرفوه فى لغتهم وماذاك الا التصديق القلبى للنبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

٣ ـ أن الكفر ضد الايمان ، والكفر هو الجحود ، ومحل الجحود القلب فضده وهو الايمان محله القلب ـ أيضا ـ لأن الضدين

---

(١) سورة النحل آية : ١٠٦

(٢) سورة الحجرات آية : ١٤

(٣) الفخر الرازى : التفسير الكبير جـ٢ ص ١٢٣

يتواردان على محل واحد :

مما سبق يتضح لنا أن الايمان هو مجرد التصديق بما جاء به - صلى الله عليه وسلم - من ربه ، وليس فيما ذكرنا دليل على اقرار أو عمل كما ذهب الى ذلك المخالفون .

- كما استدل أهل السنة على أن الاقرار بالشهادتين ليس داخلا في مفهوم الايمان وحقيقته :

٤ - بقوله - تعالى - (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) [1] فانه يفيد أن انعدام الاقرار لا يوجب سلب الايمان .

٥ - ماثبت بالنصوص المتقدمة : أن الايمان محله القلب ، ولا يحل في القلب الا التصديق ، أما الاقرار فمحله اللسان فلا يكون الاقرار داخلا في حقيقة الايمان .

أما أدلة أهل السنة على أن العمل ليس داخلا في حقيقة الايمان فهي :

٦ - قوله - تعالى - : (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية) [2] حيث عطف - سبحانه - العمل على الايمان ، والعطف يقتضي المغايرة ، فدل ذلك على أن المعطوف وهو : العمل ، لا يدخل في المعطوف عليه وهو الايمان .

٧ - توجيه الأمر من الله - تعالى - للمؤمنين في قوله - تعالى -

---

(١) سورة النحل آية : ١٠٦ (٢) سورة البينة آية : ٧

التفصيلى أكمل من الاجمالى أى أزيد منه علما من حيث التفصيل .

النطق بالشهادتين والعمل وصلتهما بالايمان عند الجمهور

أولا : النطق بالشهادتين وصلته بالايمان :

علمنا أن الايمان على مذهب الجمهور هو : التصديق ، والتصديق أمر خفى لأنه من أعمال القلب ، ولا يطلع عليه الا علام الغيوب .

ولما كان بحث علماء الكلام فى الايمان من حيث الحكم بايمان صاحبه واجراء الأحكام الاسلامية عليه فى الدنيا من التوارث والتناكح والصلاة خلفه وعليه والدفن فى مقابر المسلمين وغير ذلك من الأحكام ، فلا سبيل لمعرفته والحال كذلك الا بعلامة ظاهرة تدل عليه لتناط به تلك الأحكام .

ومن هنا اعتبر جمهور الأشاعرة والماتريدية وكثير من محققى المتكلمين الاقرار بالشهادتين شرطا فى الايمان ، ذلك ليعلم أن المقر مؤمن فتجرى عليه أحكام الايمان ، واعتبار الاقرار بالشهادتين شرطا فى الايمان ، يكون الاقرار خارجا عن ماهية الايمان . وعلى هذا :

ـ فمن صدق بقلبه ، ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ، ولا باء فهو

مؤمن عند الله (لأن العبرة بالتصديق) غير مؤمن عندنا ، لفقدانه شرط الايمان وهو الاقرار فلا تجرى عليه أحكام الايمان في الدنيا .

ـ ومن أقر بلسانه ،ولم يصدق بقلبه كالمنافق ، فهو كافر عند الله ـ تعالى ـ ، ومؤمن عندنا ، فتجرى عليه أحكام الايمان في الدنيا ، ما لم يطلع على كفره بعلامة تدل عليه كاهانته للمصحف ، أو سجوده لصنم مثلا ، والا كان كافرا في الدنيا أيضا .

ـ وأما الأبى ـ وهو من طلب منه النطق بالشهادتين فأبى وامتنع ـ فهو كافر عندنا وعند الله ـ تعالى ـ وان كان مذعنا بقلبه ، لكون اصراره على عدم الاقرار مع المطالبة به من امارات عدم التصديق .

ـ هذا كله في حكم القادر على الاقرار والنطق بالشهادتين .

ـ أما اذا كان عاجزا عن التكلم كالأخرس ، فهو مؤمن في الدنيا والآخرة اذا قامت قرينة على اسلامه بغير النطق كالاشارة مثلا .

ـ ومن اخترمته المنيه عقب تصديقه بدون تراخ يسمح له بالاقرار والنطق فهو مؤمن عند الله ـ تعالى ـ حتى على القول بأن النطق شرط صحة كهذا المذهب ، أو شطر الايمان كما سيأتى ، بخلاف من تمكن وفرط .

بعد أن تبين لك ذلك ، فاعلم أن الاقرار بالشهادتين شرط في الايمان بالنسبة للشخص الكافر الذى يريد الدخول في الاسلام ، أما

أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ، وتجرى عليهم الأحكام الاسلامية في الدنيا ، وان لم يحصل منهم النطق بالشهادتين طول عمرهم ، لأنهم تابعون لآبائهم .

ثانيا : العمل وصلته بالايمان :

يرى الجمهور أن العمل شرط كمال بالنسبة للايمان بمعنى : أنه من أتى بالعمل فقد حصل له الكمال ، ومن ترك العمل فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال اذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته والا فهو كافر لانكاره ماعلم من الدين بالضرورة والآتي بالاعمال متمثلا فهومحصل لأكمل الخصال .

نخلص مماتقدم أن الايمان عند أهل السنة : التصديق القلبي والاقرار بالشهادتين شرط في اجراء الأحكام الاسلامية في الدنيا على صاحبه والعمل شرط كمال له .. وقد رجح شارح الجوهرة وكثيره من المتكلمين هذا المذهب .. فما الأدلة على صحته .

أدلة أهل السنة

استدل أهل السنة على ماذهبوا اليه بالأدلة الآتية :

أولا : استدلوا على أن الايمان هو التصديق :

١ ـ قوله ـ تعالى ـ : (أولئك كتب في قلوبهم الايمان)[1] وقوله

---

(١) سورة المجادلة آية : ٢٢

(ياأيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام)[١] حيث أثبت ـ تعالى ـ الايمان لهم ، ثم أمرهم بالأعمال ، فلا تكون الأعمال داخلة فى الايمان ، والا لما أثبت لهم الايمان قبل العمل .

٨ ـ اجتماع الايمان مع المعاصي فى قوله ـ تعالى ـ : (الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم)[٢] حيث قيد ـ سبحانه ـ الايمان فى الآيه الكريمة بعدم مخالطة الظلم ، فدل ذلك على أن عدم المخالطة ليس داخلا فى الايمان ، والا كان تقييده به لغوا ـ تعالى الله عن ذلك ـ ، ومبنى الاستدلال على أن الظلم هو المعصية ، وأما لو فسر بالشرك فلا دلالة فيها .

٩ ـ قوله ـ تعالى ـ : (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا)[٣] فقد جوز ـ سبحانه ـ الاقتتال مع الايمان مع كون الاقتتال من الكبائر ، فدل على أن العمل ليس داخلا فى حقيقة الايمان .

١٠ ـ الايمان شرط فى صحة الأعمال اجماعا ونصا قال ـ تعالى ـ (فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه)[٤] والشرط يغاير المشروط ، والمشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه بمعنى أننا اذا اعتبرنا العمل جزءا من

---

(١) سورة البقرة آية : ١٨٣
(٢) سورة الأنعام آية : ٨٢
(٣) سورة الحجرات اية : ٩
(٤) سورة الأنبياء اية : ٦٤

الايمان ، وقد اشترطنا الايمان فى العمل كان العمل شرطا لنفسه .

لكل هذه الأدلة صار مذهب أهل السنة أصح المذاهب وأولاها بالقبول .

ـ المذهب الثانى :

لبعض المحققين منهم الامام أبو حنيفة وجماعة من الأشاعرة :

ذهب أصحاب هذا الرأى الى أن الايمان : هو التصديق مع الاقرار باللسان ، فهو اسم لعمل القلب واللسان معا وهما : التصديق والاقرار بالشهادتين .

وعلى هذا الرأى لايكون الاقرار بالشهادتين شرطا كما ذهب جمهور أهل السنة ، بل هو شطر الايمان أى جزء من حقيقته : فمن صدق بقلبه ، ولم يتفق له الاقرار بلسانه فى عمره لا مرة ولا اكثر من مرة مع القدرة على ذلك ، لايكون مؤمنا عند الله ـ تعالى ـ ويستحق الخلود فى النار ، ولاعندنا ـ فلا تجرى عليه أحكام الاسلام فى الدنيا ـ بخلاف الأخرس فهو عندهم غير مكلف بالاقرار لعذره .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى بقول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فمن قال : لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وماله الا بحقه وحسابه على

الله) فدلالة الحديث ظاهرة على أن الاقرار من الايمان .

ـ وقد أجاب أهل السنه على هذا الدليل :

بأن معنى الحديث : أن قول لا اله الا الله شرط لاجراء أحكام الاسلام فى الدنيا ، حيث رتب فيه على القول عصمة الدم والمال دون النجاة فى الأخرة ، لأنه لا أثر للعمل اللسانى فى الأخرة . قال ـ تعالى ـ : (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان)[1] وقوله ـ تعالى ـ : (ان المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا)[2] والنفاق : اظهار الايمان باللسان وكتمان الكفر بالقلب[3] . فقد أثبتت هاتان الآيتان أنه لا اثر لعمل اللسان فى الأخرة مالم يكن ناشئا عن العقيدة الصحيحة .

ـ المذهب الثالث :

ذهب المعتزلة والخوارج والفقهاء ، وأهل الحديث الى ان الايمان شرعا هو : التصديق بالقلب ، والنطق بالشهادتين ، والعمل بالجوارح من الصلاة والحج وغير ذلك ، ويعبر عن هذا الرأى بالعبارة المشهورة (الايمان تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان)

الا ان اصحاب هذا المذهب اختلفوا فى منزلة التصديق والاقرار والعمل بعضها من بعضها بالنسبة للايمان على الوجه الآتى :

---

(١) سورة النحل أية : ١٠٦

(٢) سورة النساء أية : ١٤٥

(٣) الجرجانى : التعريفات ص ٢١٩

— ذهب الخوارج الى أن الثلاثة اجزاء الايمان ، وفى مرتبة واحدة ، فمن فقد جزءا منها فهو كافر .

— وذهب المعتزلة الى أن من فقد التصديق أو الاقرار فهو كافر ، اما تارك العمل فهو غير مؤمن وغير كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، وسموه فاسقا ، وهو مخلد فى النار الا أن عقابه ادنى من عقاب الكافرين .

أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على أن العمل جزء من الايمان بادلة كثيرة منها :

١ — لو لم يكن العمل جزءا من الايمان لما حكم الله تعالى على العاصى بالخلود فى النار قال — تعالى — : (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين) (١) فقد دلت الآية الكريمة على ان العاص مخلد فى النار ، والعاصى اسم يشمل الفاسق والكافر ، لان الله — تعالى — لو اراد احدهما دون الاخر لبينه .

٢ — قوله — تعالى — : (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما) (٢) حيث اوضحت هذه الاية ان جزاء القتل وهو معصية من المعاصى الخلود فى

---

(١) سورة النساء اية : ١٤ (٢) سورة النساء اية : ٩٣

النار مايدل على عدم ايمان مرتكبه .

٣ ـ لو لم يكن العمل جزءاً من حقيقة الايمان ، لما انتفى الايمان لوجود المعصية ، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن) حيث نفى الرسول صلى الله عليه وسلم ـ الايمان عن مرتكب هذه الكبيرة .

ـ وقد اجاب اهل السنة على ادلة المعتزلة بالوجوه الاتية :

(١) بالنسبة لدليلهم الاول والثانى فالمراد من المعصية فى الاية الأولى : الشرك والمراد من القتل فى الاية الثانية استحلاله . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ان يكون المراد من الخلود فى النار المكث الطويل فيها .

(٢) أما الحديث فالايمان المنفى فيه هو الايمان الكامل لا مطلق الايمان الذى هو محل النزاع ، او ان هذا الحديث وغيره مما حمل مثل هذا المعنى وارد على سبيل المبالغة والتخويف من مثل هذه الافعال التى لاينبغى ان تصدر من المؤمنين ، يؤيد هذا قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ (من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر) .

ـ أما الفقهاء والمحدثون فذهبوا الى القول ان التصديق والاقرار والعمل وان كانت اجزاء للايمان فليست فى مرتبة واحدة . وعلى هذا :

* فاذا انعدم التصديق انعدم الايمان المستتبع للنجاة فـــى الاخـــرة •

* واذا انعدم الاقرار انعدم الايمان المبنى عليه الاحكام الدنيوية

* واذا انعدم العمل انعدم كمال الايمان لان فقد العمل كفقد اليد من الانسان • فكما ان فقد اليد من الانسان لا ينعدم الانسان بانعدامها بل يكون مشوها فكذلك • العمـــــل بالنسبة للايمـــان •

بعد استعراضنا للمذاهب والاراء السابقة وادلتها اتضح لنا ماياتى :

أولا : ان اهل السنة ذهبوا الى القول بان الايمان هو التصديق • والنطق بالشهادتين شرط لاجراء الاحكام الاسلامية علـى صاحبـــــه •

ثانيـا : ذهب أصحاب الراى الثانى الى ان الايمان هو التصديـــق القلبى والاقرار باللسان • فالنطق بالشهادتين شرط فى الايمان اى جزء من حقيقتـــه •

ثالثا : المذهب الثالث ذهبوا الى ان الايمان تصديق واقــــرار وعمل • وبعضهم اعتبر العمل جزءا اصليا فى الايمـــــان كالخوارج والمعتزلة • والبعض الاخر اعتبره جزءا كماليـا فقـــط •

وان عدنا الى قول الناظم ، وجدناه قد تضمن مذهبين حيث قال :

وفسر الايمان بالتصديق ∴ والنطق فيه الخلف بالتحقيق
فقيل شرط كالعمل وقيل بل ∴ شطر ....

فلو تاملت هذا القول تبين لك ان الخلاف انحصر فى النطق بالشهادتين ، حيث جعله اهل السنة شرط لاجراء الاحكام الاسلامية على صاحبه فى الدنيا ، وهو اصح المذاهب واولاها بالقبول لتظاهر الادلة على صحته ، والمذهب الثانى جعل النطق والاقرار شطر الايمان وجزء من حقيقته ، وكذلك المذهب الثالث .

اما العمل فليس هناك مذهب يرى ان العمل شرط كما قال : الناظم ـ رحمة الله عليه ـ بل بعضهم اعتبره جزءاً اصلياً ، وبعضهم اعتبره جزءاً كمالياً .

الاسلام وعلاقته بالايمان

الاسلام فى اصطلاح اللغويين هو : مطلق الامتثال والخضوع والانقياد . وهو بهذا المعنى اللغوى يغاير الايمان على أساس ان الايمان فى اللغة هو مطلق التصديق ، يغايره مفهوما أى : معنى ،

وما صدقا اى : افرادا .

هذا من ناحية اللغة ، وبحثنا هنا يدور حول الاجابة عن سؤال مفاده : هل يوجد فرق بين معنى الايمان والاسلام ومفهومهما من ناحية الشرع أم لا ؟

حول الاجابة عن هذا السؤال ، انقسم المتكلمون الى فريقين :

الفريق الأول : مذهب الجمهور :

ذهب الجمهور الى القول بأن الايمان والاسلام متفقان شرعا ومتحدان مفهوما : لان معنى الاذعان والامتثال والقبول لأحكام الشرع هو بعينه التصديق بها ، فالايمان والاسلام حينئذ متحدان مفهوما ، ومتلازمان شرعا باعتبار المحل بعد اتحاد الجهة المعتبرة وهى الايمان المنجى فى الدنيا والاخرة وكذلك الاسلام ، فلا يعقل بالنسبة للشرع مؤمن ليس بمسلم ، أو مسلم ليس بمؤمن ، اذ لا يوجد من يأتى بأفعال الايمان الا ويكون مسلما ، ولا من يأتى بأفعال الاسلام الا ويكون مؤمنا .

واستدل الجمهور على الاتحاد بين الاسلام والايمان فى المفهوم بالنصوص الاتية :

١ ـ بقوله ـ تعالى ـ : (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين . فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) [1] ووجه الدلالة فى الاية

---

(١) سورة الذاريات اية : ٣٥ : ٣٦

أن الله ـ تعالى ـ قد استثنا المسلمين من المؤمنين ، ولو كان الاسلام غير الايمان ماصح هذا الاستثناء ، فدل ورود ذلك الاستثناء فى القرآن الكريم على ان الاسلام والايمان متحدان فى المفهوم .

٢ ـ بقوله ـ تعالى ـ (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) والايمان مقبول عند الله بالاتفاق ، فدل ذلك على ان الايمان لايغاير الاسلام فى المفهوم .

٣ ـ بقوله ـ تعالى ـ : (يمنون عليك ان اسلموا قل لاتمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين) حيث ساق الله ـ تعالى ـ فى هذه الاية الايمان فى مساق الاسلام ، وفى القرآن الكريم غير هذه الاية كثير سبق فيهما أحدهما مساق والاخر مما يشهد بأن مفهوم الاسلام والايمان واحد .

٤ ـ واستدلوا أيضا بالاجماع على انه لايمكن ان يأتى احد بجميع مااعتبر فى الايمان ولايكون مسلما ، أو بجميع مااعتبر فى الاسلام ولايكون مؤمنا .

الفريق الثانى : مذهب الحشوية وبعض المعتزلة :

فالحشوية وبعض المعتزلة يرون ان الايمان والاسلام متغايران مفهوما ، وماصدقا ، ولاتلازم بينهما .

واستدل أصحاب هذا الرأى على تغاير الايمان والاسلام بادلة منهـا :

١ ـ قوله ـ تعالى ـ : (قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) ووجه الدلالة من الآية : ان الله قد نفى عن الاعراب احدهما وهو الايمان ، واثبت لهم الاخر وهو الاسلام ، واثبات احدهما ونفى الاخر يدل على انهما متغايران .

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ : (ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية) ووجه الدلالة فيها ، ان الله ـ تعالى ـ قد عطف الايمان على الاسلام ، والعطف يقتضى المغايرة ، فدل ذلك على تغايرهما .

٣ ـ واستدلوا ـ ايضا ـ على تغايرهما بسؤال جبريل ـ عليه السلام ـ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الايمان وعن الاسلام ، واجابة الرسول عن كل واحد منهما بجواب يخالف الاخر مما دل على تغايرهما .

وهكذا أتى كل فريق بأدلة تؤيد ماذهب اليه ، وحاول كل منهما دفع أدلة الاخر تاييدا لمذهبه .

جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنين بالقاهرة

الرأى السديد في شرح جوهرة التوحيد

القسم الثاني

تأليف
الدكتور إبراهيم محمد إبراهيم حريشان
مدرس العقيدة والفلسفة بالكلية

الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذى تفرد بقدم أسمائه وصفاته ، وتجلى عن مشابهته لمخلوقاته ، ووفق من أراد لمحبته ورضاه ، وأثاب بفضله الخالص المطيعين ، وعاقب بعدله العاصين ، الخير والشر بارادته ، والقضاء والقدر بحكمته ، وعد المؤمنين رؤيته فمنجز لمن أراد وعده ، والصلاة والسلام على من أرسله رحمة للعالمين ، ففصل مجمل الشرع ببيانه ، وأوضح أصول العقيدة بهديه وأفعاله ، وعلى آله وصحبه الذين اهتدوا بهديه ، ومن تبعه ممن أناروا السبيل بمشاعل العلم ، ومصابيح المعرفة ، فقادوا الناس الى الهدى والرشاد ، وجنبوهم مزالق الفتنة ومهاوى الضلالة ، فسلمت للناس عقيدتهم بما أقاموا بعلومهم وعقولهم صرح الدين وعموده من نتاج علمى وافر ، وتراث عظيم ، أنار للمسلمين – بعد كتاب الله وسنة رسوله – الطريق ، وأخذ بيدهم على أصل قوى من المعرفة ، وأساس ثابت من العلم ، فجزاهم الله عن دينهم وأمتهم خير الجزاء .... وبعد ..

فشرح الشيخ عبد السلام بن ابراهيم المالكى اللقانى على جوهرة التوحيد التى نظمها والده ، بحاشية محمد الأمير ، من الكتب القيمة التى صنفت فى علم التوحيد ، والتى عنى الأزهر بتدريسها لطلاب السنوات الأولى فى الجامعة .

ولما شرفت بتدريس القسم الثانى من هذا الشرح ، والذى يبدأ

بمسألة قدم أسمائه — تعالى — لطلاب الفرقة الثانية من الكليـــة .
وجدت هذا الشرح ، قد كتب بطريقة ان وافقت عصره ، فهى طريقة لم يألفها طلاب عصرنا الحاضر ، ويجدون صعوبة فى مزاولتها ، وربمـــا صدتهم عن التبحر فى هذا العلم رغم ما له من أهمية فى ارساء عقيدتهم وتأهيلهم للدفاع عنها بالأدلة العقلية التى تفحم خصومها ، وتقضى على شبه أعدائها فى وكرهـــا .

لذلك رأيت أن أعمد الى هذا الشرح فاستخرج درره ، وأقدمها لطلابنا فى أسلوب سهل ترتاح اليه نفوسهم ، وعبارة واضحة تطمـــئن لها قلوبهم ، تكشف عما خفى من معانيه ، وتوضح ما غمض من مراميه ، مع الحرص على الصيغة العلمية للقضايا التى سنتناولها بالذكـــر ، وأبسط القول بالطريقة التى لا تكون مختصرة اختصارا مخلا ، ولا مسهبة اسهابا ممـــلا .

وحرصا منا على تعريف الطلاب بتراثهم ، وأملا فى ربط ماضيهـــم بحاضرهم ، اتبعت فى كتابة هذا الشرح منهجا تمثل فى ايراد منظومة الشيخ (ابراهيم اللقانى) ، واتبعتها بشرح (الشيخ عبد الســلام) متصلا ، ثم عقبت على كل مسألة بشرحها ، مجليا بعض جوانبها رغبـــة فى ايضاح معالمها سهلة الأخذ ، قريبة الى الافهام ، حتى يمكـــن فهم التراث الاسلامى فى الفكر العربى ملاءمة لعصرنا الحاضر ، وكأننـــا فى هذه المحاولة اجتهدنا فى تقديم صياغة جديدة لمسائل قديمـــة بالأسلوب المعاصـــر .

وانى أوجه نظر أبنائنا الطلاب ، الى أن شرح الشيخ عبد السلام بعد عن الخلاف بين المذاهب ، وجاء ممثلا لمذهب الأشاعرة بصفة خاصة ، ومذهب أهل السنة بصفة عامة ، والتعريض أحيانا بمذهب المعتزلة ، وقد التزمنا هذا المنهج فى شرحنا وتعليقنا الا فى القليل من المسائل ، تعرضنا فيها لذكر آراء أخرى بقصد الايضاح .

كما أنبههم الى أن الخلاف الذى يراه الطالب فى بعض المسائل خاصة بين أهل السنة والمعتزلة ، نشأ أساسا من حرص الفريقين على تنزيه الله ـ سبحانه ـ ووصفه بصفات الكمال اللائق بجلاله ، وقد حرصنا على توضيح الدافع للاختلاف فى بعض المسائل ليكون ذلك شاهدا على صحة ما نقول ، فاذا كان هذا مقصدهما فالخلاف بينهما لا يمس جوهر العقيدة ، بل يكمن فى اختلاف الوسيلة فقط .

هذا وانى استهدى الله العلى القدير ، وأسأله التوفيق لتحقيق ما أنا بصدده من عرض الموضوعات التى اشتمل عليها الجزء المقرر من جوهرة التوحيد فى أسلوب سهل بعيد عن التعقيد والغموض ، وأن تكون هذه الدراسة نافعة لأبنائنا الطلاب ، ودافعة لهم الى قراءات أوسع ، واطلاع أكثر ، وبحث أشمل ، وأن يمنحنا العون لخدمة دينه ، ويجعل عملنا هذا خالصا لوجهه

الكريـــم ، انـه نعم المولـى ونعم النصـير ؟

دكتـــــور

ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

قدم الأسماء والصفات

قال : ناظم الجوهرة :

وعندنا أسماؤه العظيمـة ∴ كذا صفات ذاته قديمة

(وعندنا) أهل الحق (أسماؤه العظيمة) أى الجليلـة المقدسة ، والمراد بها ما دل على مجرد ذاته كالله ، أو باعتبـار الصفة كالعالم والقادر قديمة باعتبار التسمية بها ، فهو الذى سـمى بها ذاته أزلا (كذا صفات ذاته) أى القائمة بذاته ـ تعالـى ـ وهى السبع السابقة . مثل الأسماء عندنا فهى (قديمة) أى يجـب لها القدم ـ بمعنى عدم مسبوقيتها بالعدم ـ فليست من وضـع الخلق له ، لأنها لو لم تكن قديمة لكانت حادثـة .

فيلزم قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ ويلزم كونه ـ تعالـى ـ كان خاليا عنها فى الأزل ، ويلزم افتقارها الى مخصص وهو ينافـى الغـنى المطـلق .

وخرج باضافة الصفات الى الذات ـ السلبية والعقلية ـ فليـس شىء منها بقديـم عند الأشاعرة ، ولا قائم بذاته ـ تعالـى ـ . وأصل الذات ذوو فحذفت العين لكراهة الواوين ، ثم قلبت اللام ألفا والحق بها التاء المجرورة . والله أعلـم .

المسألة الأولى

(قدم الأسماء والصفات)

لما فرغ صاحب جوهرة التوحيد من الحديث عن الصفات وتعلقاتها ، شرع ههنا فى مبحث آخر يجب اعتقاده وهو : مبحث قدم أسماء الله — تعالى — وقدم صفاته ، وعبر الناظم عن ذلك بقوله :

وعندنا أسماؤه العظيمة ∴ كذا صفات ذاته قديمة

والمعنى : أن أسماءه الجليلة المقدسة قديمة عندنا نحن أهل الحق ، ومعشر أهل السنة ، وكذا صفاته — تعالى — ، خلافا للمعتزلة الذين نازعونا فى هذا القول وقالوا : بحدوث الأسماء والصفات.

فالخلاف فى هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة ، وقبل أن نكشف عن رأى الفريقين يجدر بنا أن نبين المراد بالأسماء والصفات وكذا المراد بقدم الأسماء والصفات ، ثم نتبع ذلك برأى الفريقين فنقول :

— الأسماء : جمع اسم . والاسم يطلق باطلاقين :

(١) فيطلق على ما دل على الذات مجردة ، أى دون نظر الى شىء آخر كلفظ الجلالة (الله) فى العربية وما يرادفه فى اللغات الأخرى بشرط ألا يخالفه بوجه من الوجوه .

(٢) ويطلق على ما دل على الذات مع ملاحظة الصفة مثل : قادر ، عالم مريد ... الخ .

أما الصفات : فهى متعددة ، وقد قسمها علماء الكلام الى عدة أقسام :

أولا : صفة نفسية :

وهى الصفة الثبوتية التى يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ، وهى : صفة الوجود .

اذ أن الوجود نفس الذات ، ولا تقتضى الذات فى وجودها معنى زائدا عليها ، وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تدل على نفس الذات .

ثانيا : صفات سلبية :

وهى تلك الصفات التى تسلب أو تنفى عن ذات الله — تعالى — كل أمر لا يليق به — سبحانه — ، وجزئيات هذه الصفات لا تنحصر .

وانما اقتصر علماء الكلام على حصرها فى خمس صفات ، لأنها هى التى قام عليها الدليل تفصيلا بخلاف غيرها ، وهى :

القدم — البقاء — المخالفة للحوادث — القيام بالنفس — الوحدانية .

ثالثا : صفات المعانى :

هى الصفات التى دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، وهى سبع :

(القدرة — الارادة — العلم — الحياة — السمع — البصر — الكلام) .

هذا هو المشهور عند الأشاعرة ، وزادت الماتريدية صفة ثامنة وهى صفة (التكوين) وقالوا :

(أثر القدرة صحة الفعل من الفاعل ، وأثر التكوين نفس الفعل).

— والتحقيق أن التكوين هو : الايجاد بالقدرة فهى صفة اضافية .

ونظرا لاختلاف علماء الكلام حول هذه الصفة ، فمنهم من أثبتها ومنهم من نفى ثبوتها تبعا للوجهين السابقين ، ومنهم من توقف عن اثباتها ونفيها ، تركنا عدها فى صفات المعانى جريا على عادة المتكلمين من الاقتصار على السبع المذكورة .

وهذا النوع من الصفات أعنى (صفات المعانى) هو الذى حدث حوله الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، أما بقية الأنواع من الصفات فلم يحدث بين المتكلمين خلاف حول وصف الله — تعالى — بها . فتنبه لذلك .

رابعا : الصفات المعنوية :

سميت هذه الصفات بالمعنوية : لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع السابقة ، فاتصاف محل من المحال بكونه عالما لا يصح الا اذا قام به العلم .

ومن هنا صارت السبع السابقة ملكا للصفات المعنوية ، بمعنى أن صفات المعانى ملزومة للمعنوية ، والصفات المعنوية لازمة لها ، وهذه الصفات هى : كونه قادرا ، كونه عالما .. وقس على هذا بقية الصفات .

ويجب أن تعلم أنه : ان وجب اتصاف — البارى — جل شأنـــه — بالصفات المعنوية ، ووجب علينا اعتقاد ذلك ، الا أنها ليست بصفات حقيقية ، لأن قيام المعانى بالذات أمر اعتبارى ، والاعتباريات لا تسمى صفـــات .

خامسا : صفات الأفعال :

وهى تلك الصفات التى تشتق له — سبحانه وتعالى — من أفعاله ولم يكن موصوفا بها قبل وجود أفعاله .. ومثالها : خالق — رازق ، محى ، مميت .. ونحو ذلك .

وميزانها أنها : الصفات التى يصلح أن يتصف الله — تعالى — بها وبضدهـــا كالرازق والمانع ، الرافع الخافض .

ولا يخفى عليك أن العبرة بأصل الاشتقاق ، لأن الصفة قد تحتمل معنيين ، فتعتبر صفة معنى ، وصفة فعل ، خذ لذلك مثلا :

الحكيم : ان أخذناه من الحكمة التى هى العلم كانت من صفات المعانى وان أخذناه من أحكام الفعل واتقانه كانت مشتقة من فعله . فتكون من صفات الأفعـــال .

اذا عرفنا هذا ... فما المراد بالقدم ؟

نقول : القديم فى أصل اللغة : هو ما تقادم وجوده . ولهـــذا يقال : بناء قديـــم ، ورســـم قديم .

أما فى اصلاح المتكلمين :

فالقديم معناه : عدم الأولية فى الوجود أى الابتداء ... ومعنى وصفنا لله بالقدم . أنه — تعالى — هو الموجود الذى لا أول لوجوده .

والقدم بهذا المعنى الاصطلاحى ليس مرادا فى مسألة قدم الأسماء والصفات التى نحن بصدد الحديث عنها . بل يراد به معنى آخر عند أهل السنة وهو :

أن أسماءه — تعالى — قديمة باعتبار التسمية بها (والتسمية هى وضع الاسم للمسمى) مثل أن يضع الأب لابنه المولود حديثا اسما يعرف به ، ويدل به عليه .

فأسماء الله — تعالى — قديمة على اعتبار أن الله — سبحانه وتعالى) سمى ذاته أزلا بهذه الأسماء الكائنة فى علمه حالة كونها دالة عليه فيما لا يزال .

وهذا المعنى الذى أوضحناه هو ما ذكره الشيخ محمد الأمير فى حاشيته حيث قال : (ان القدم هنا — يقصد مسألة الأسماء والصفات — ليس بمعنى عدم الأولية ، بل ان الله — تعالى — وضع لنفسه هذه الأسماء قبل ايجادنا ، بمعنى أنها موضوعة قبل الخلق ، ثم ألهمها للنور المحمدى ، ثم للملائكة ، ثم للخلق بعد ذلك .

اذا فهمنا ذلك ... فما رأى أهل السنة والمعتزلة فى قدم الأسماء والصفات ؟ .

أولا : رأى أهل السنة

ذهب أهل السنة الى أن اسماء الله -تعالى- قديمة ، على معنى أن الله -تعالى- سمى ذاته أزلا بهذه الأسماء قبل ايجاد الخلق ، ثم علمها لهم . واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالقرآن والسنة.

ففى جانب القرآن : استدلوا بقوله -تعالى-: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) [1] .

ومن السنة : استدلوا بقول النبى -صلى الله عليه وسلم- : (أسألك بكل اسم سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ... الحديث) .

ووجه استدلالهم بالآية والحديث : أن الله -تعالى- أمرنا أن ندعوه بهذه الأسماء تعبدا ، فيلزم من ذلك أن نسميه -تعالى- بهذه الأسماء التى هى عمله ، وتسميته لذاته وليست من عمل المخلوقين.

ولقد كانت أسماؤه -تعالى- قديمة ، فصفاته -تعالى- قديمة أيضا ، لأننا علمنا أن صفات المعانى واجبة لله -تعالى- ولا معنى لوجوبها الا قدمها ، أى أنها ليست مسبوقة بالعدم .

ولعلك تلاحظ أن ناظم الجوهرة قال : (كذا صفات ذاته قديمة)

---

(١) سورة الأعراف آية (١٨٠) .

حيث أضاف الصفات الى الذات ، وهذه الاضافة تدل على أن المـــرا بالصفات هنا صفات المعانى السبع المتقدمة ، لأن الاضافة تخرج بقيـ الصفات ، وتقصر القدم على صفات المعانى دون غيرها خلافا للماتريد الذين ذهبوا الى القول بقدم صفات الأفعال أيضا .

الدليل على قدم الصفات عند أهل السنة

استدل أهل السنة على قدم صفات المعانى الواجبة لله ـ تعالى ـ كما أورده شارح الجوهرة بقوله :

(لو لم تكن صفات الله ـ تعالى ـ قديمة لكانت حادثة ، لكـــن كونها حادثة باطـــل ، فثبت قدمها) .

وبطلان كون الصفات حادثة واضح وبين ، لأن القول بحدوثهـــا يترتب عليه لوازم ثلاثة باطلة ، وهذه اللوازم هـــى :

١ ـ أن الله ـ تعالى ـ قديم ، فلو قلنا بحدوث الصفات لزم عنـــه اتصاف القديم بالحادث ، واتصاف القديم بالحادث محال .

٢ ـ أن القول بحدوث الصفات يستلزم كون الله ـ تعالى ـ خاليـــا عن اتصافه بها أزلا ، وهذا أمر محال ، لأن هذه الصفات مـــن لوازم ذاته أزلا وأبدا ، فضلا عن أنها صفات كمال واجبة للـــه ـ تعالى ـ فاذا خلا عنها كان خاليا عن كمالات يجب اتصافـــه بهـــا .

٣ ـ أن القول بحدوث الصفات يستلزم افتقارها فى ثبوتها الى مخصص

خارج عنها وهو غيرها ، كما يستلزم افتقار ذات الله - تعالى - الى مخصص يخصصها بتلك الصفات ، واحتياج الذات الالهية الى غيرها ينافى الغنى المطلق الذى وجب اتصاف الله - تعالى - به .

واذا ثبت بطلان هذه اللوازم الثلاثة ، بطل ما أدت اليه من القول بحدوث الصفات ، وثبت نقيضه وهو القدم .

ثانيا : رأى المعتزلة

كلام المعتزلة فى صفات الله - تعالى - يكاد يكون مضطربا ، فهم ينكرون صفات المعانى باستثناء الارادة والكلام ، وعلى هذا فلا يتعرضون للصفات بالحكم عليها بقدم أو حدوث .

أما بالنسبة لأسمائه - تعالى - فيقولون بحدوثها ، وحجتهم فى ذلك : أن الله - تعالى - كان أزليا بدون اسم وبدون صفة ، فلما خلق الخلق بقدرته ، وضعوا له - سبحانه - الأسماء التى أطلقت عليه ، والصفات التى اقترنت به . فالله تعالى لم يكن له اسم فى الأزل اذ لم يكن لفظ ولا لافظ .

وعلى هذا : فأسماؤه - تعالى - حادثة وليست قديمة ، لأنها على رأيهم من وضع البشر الذين أطلقوها عليه - تعالى - ، واذا كانت الأسماء حادثة ، فالتسمية من باب أولى حادثة .

هذا رأى الفريقين . والذى ينبغى ملاحظته مما قدمنا أن المتكلمين متفقون على أن الأسماء حادثة بالنظر الى لفظيتها ، أو بالنظر للنطق بها ، الا أن أهل السنة يرون أنها حادثة وقديمة . وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة لنتساءل : كيف يمكن اعتبار الأسماء قديمة وحادثة فى آن واحد كما ذهب الى ذلك أهل السنة ؟ ألا يعد هذا تناقضا ؟ .

— وللاجابة عن هذا نقول :

لقد حاول أهل السنة دفع هذا التعارض بتبريرات أتوا بها فقالوا: لا تناقض بين كون الأسماء حادثة وقديمة ، مادام قد اختلف محلا الحدوث والقدم ، وبيان ذلك :

أننا اذا قلنا : الأسماء حادثة انصرف قولنا هذا الى النطق بها ، أو النظر الى لفظها .

واذا قلنا : ان الأسماء قديمة : فنعنى بالقدم تسمية الله — تعالى — نفسه بها قبل خلق الخلق ، ولا يلزم من حدوث الأسماء حدوث وضعها لأن وضعها لا يتوقف على النطق بها ، كما لا يلزم من القول بحدوث الأسماء وقدمها تناقض لما بيناه .

ونخلص مما تقدم : ان أسماء الله — تعالى — وصفاته قديمة عند أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين بالحدوث .

أسماؤه وصفاته توقيفيــــة

قال ناظم الجوهرة :

واختير أن أسماه توقيفيــــة ∴ كذا الصفات فاحفظ السمعية

(واختير) أى واختار جمهور أهل السنة (أن اسماه) المــراد بها مقابل الصفة (توقيفية) أى تعليمية يتوقف جواز اطلاقها عليـــه - تعالى - على تعليم الشارع واذنــه فى ذلك ، بأن يسمع من لسانــه بطريق صحيح أو حسن ، أو يأذن فى استعماله كذلك ، فما أذن فى اطلاقه واستعماله مما لم يكن موهما نقصا ، بل كان مشعرا بالمــدح - جاز اتفاقا ، وما لا فعلى المنع والتحريم ، اذ لا يجوز أن يسمى النـبى - صلى الله عليه وسلم - بما ليس من أسمائه ، بل لو سمى واحد مــن أفراد الناس بما لم يسمه به أبوه لما ارتضاه ، فالبارى سبحانه وتعالــى أولـــى .

وليس الكلام فى أسمائه الأعلام الموضوعة فى اللغات وانما الخلاف فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال (كذا الصفات) وهى مادل على معنى زائد على الذات أى أنها مثل الأسماء فى أن المختار : أن اطلاقها عليه - تعالى - بالشرط السابق يتوقف على الاذن الشرعــى (فاحفظ السمعية) أى اذا عرفت أن اطلاق الأسماء والصفات عليــه تعالى يتوقف على الاذن الشرعى . فامتنــع من اطلاق ما لم يثبــت سماع اطلاقه عليه - تعالى - منها ، ولا نتجاوز السمعية سواء أوهمت - كالصبور والشكور والحليم - أو لم توهم - كالعالم والقادر - . والمراد

بالسمعية ما ورد بـه كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع ، لأنـه غـير خارج عنهما ، بخلاف السـنة الضعيفة والقياس أيضا ان قلنا : ان المسألة من العلميـات ، أما ان قلنا : انها من العمليات فالسنة الضعيفة كالحسنة ـ الا الواهيـة جدا ـ والقياس كالاجماع .

المسألة الثانيـــة

أســــماء الله ـ تعالى ـ وصفاته توقيفية

بعد أن أثبت لنا ناظم الجوهرة وشارحها فى المسألة السابقة : أن أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته قديمة ، تناولا الأسماء والصفات فى هذه المسألة بالبحث أيضا ، ولكن من زاوية أخرى ، وهى زاوية اطلاقها على الله ـ تعالى ـ ، فعبر الناظم عن الرأى المشهور لجمهور أهــل السـنة بقولـه :

واختير أن أسماه توقيفية ∴ كذا الصفات فاحفظ السمعية

والخلاف فى اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ بـين أهل السنة والمعتزلة ـ أيضا ـ ، وخلافهم هذا دار حول الاجابة عن سـؤال مفاده :

هل اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ توقيفيـة (أى تعليمية) ، يتوقف جواز اطلاقها عليه ـ تعالى ـ على تعليم الشـارع واذنه فى ذلك ، بمعنى أنه لا يجوز تسميته ـ تعالى ـ باسم ، أو وصفه ـ سبحانه ـ بصفة الا اذا ورد اذن من الشارع بهذا الاطلاق ، أم أن للعقل دخلا فى ذلك ، بمعنى أن نكتفى فى الاطلاق بحكم العقل: على أن الاسم أو الصفة يدل على كمال يليق بذاته ـ تعالى ـ فنطلقه عليـــه ؟ .

وقبل أن نبين رأى الفريقين فى هذا البحث ، يجدر بنا أن نوضح أولا المواطن التى اتفقا عليها ، والمواطن التى اختلفا حولها حتى يتبين لنا محل النزاع فنقول :

مواطن الاتفاق

اتفق أهل السنة والمعتزلة ، ووافقهم فى ذلك كافة علماء الاسلام على الأمور الآتية :

أولا : اتفقوا على جواز اطلاق الأسماء (وهى ما دلت على الذات) والصفات (وهى ما دلت على معنى زائد على الذات) على الله - تعالى - ، اذا ورد اذن من الشارع باطلاقها عليه - تعالى .

ثانيا : اتفقوا على اطلاق أسماء الأعلام التى تطلق على الله - جل وعلا - فى اللغات المختلفة عن العربية مثل الفارسية والعبرية وغيرها ، مادامت تلك الأسماء ترادف المعنى فى العربية ، ولا تخالفه بوجه من الوجوه .

ثالثا : اتفقوا على منع اطلاق الأسماء والصفات على الله - سبحانه وتعالى - اذا ورد المنع من اطلاقها .

موطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة

اختلفوا حول اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات القائمة بذاته - تعالى - . (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة الصفة

كالعالم والقادر فهى مشتقة من العلم والقدرة) .

وكذا الأسماء المشتقة من الأفعال (أى الأسماء الدالة على الذات مع ملاحظة فعل من أفعاله - تعالى - كالرازق والخالق . فهى مشتقة من رزق ، خلق) والتى لا توهم نقصا لا يليق بذاته - تعالى - اذا لم يرد بها اذن من الشارع بالاطلاق أو المنع منه .

رأى الفريقين

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب جمهور أهل السنة الى منع اطلاق الأسماء المشتقة من الصفات والأسماء المشتقة من الأفعال ما لم يرد بها اذن من الشارع ، وعللوا ذلك بقولهم :

اذا لم يجز أن يسمى النبى - صلى الله عليه وسلم - باسم غير أسمائه التى وضعت خصيصا له ، واذا كان عامة الخلق بل كل انسان منا يأبى أن يدعى بغير اسمه الذى أطلقه عليه والده وسماه به ، ويعد هذا من فاعله استنكارا .

فالله - سبحانه وتعالى - أولى وأحق بمنع تسميته بأسماء الا التى سمى نفسه بها أزلا ، وأذن لنا باطلاقها عليه - تعالى - .

وعلى هذا : فلا يجوز أن نطلق على الله - سبحانه وتعالى -

من الأسماء والصفات الا ما ورد به اذن من الشارع ، أو بمعنى آخر الا اذا كانت توقيفية •

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى القول بجواز اثبات ما كان متصفا بمعناه لله — تعالى — مادام لم يوهم نقصا حتى ولو لم يرد به اذن من الشارع واكتفوا بتحكيم العقل واللغة فى الاطلاق •

فاذا تبين أن الاسم لا يوهم نقصا فى حقه — تعالى — ، واللغة لا تمنع من اطلاقه عليه — تعالى — ، والعقل يحكم بجوازه ، أطلقنا هذا الاسم على الله — تعالى — ، فالعقل اذا دل على أن الله قادر وجب أن نسميه قادرا حتى ولو لم يرد اذن من الشارع بهذه التسمية •

أما اذا كان اطلاق الاسم أو الصفة يوهم نقصا يتنزه الله — تعالى — عنه ، فلا يجوز اطلاقه عليه •

واعلم أن ما ذهبت اليه المعتزلة فى هذه المسألة لم يكن رأى المعتزلة فحسب ، بل ان رأيهم هذا مال اليه وقال به القاضى : أبو بكر الباقلانى من مشايخ الأشاعرة الأوائل ، فى حين توقف امام الحرمين منهم فى هذه المسألة ، أما الامام الغزالى فقد وافق المعتزلة وخالفهم ، فوافقهم فى جواز اطلاق الصفة على الله تعالى (وهى ما دلت على معنى زائد على الذات) اذا لم يرد بها اذن من الشارع ومنع اطلاق الاسم (وهو ما دل على نفس الذات) الا اذا ورد الاذن من الشارع وبذا خالف المعتزلة •

بعد أن تبين لنا موطن الخلاف بين الفريقين ، وعلمنا أنه منحصر في الأسماء والصفات التي لم يرد في الشرع اذن بها ، ولا نهي عن اطلاقها مع كونها لا توهم نقصا . وعلمنا — أيضا — أن أهل السنة يمنعون اطلاقها على الله — تعالى — الا باذن من الشرع . يحق لنا أن نسأل : ما هو المصدر الشرعي المعتبر عندهم في أخذ الاذن منه؟

للاجابة عن هذا نقول :

أجمع أهل السنة على أن المصدر الذي نستقي منه الاذن أحد ثلاثة : الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة الصحيحة منها والحسنة ، والاجماع : فاجماع الأمة لكونه معتمدا على المصدرين السابقين كان حكمه حكمها . فاطلاق لفظ الصانع والواجب قد أجمعت الأمة الاسلامية على اطلاق كل منهما على الله — تعالى — وان لم يردا صراحة في كتاب أو سنة .

أما السنة الضعيفة والقياس (قياس أسمائه وأوصافه — تعالى — بأسمائنا وأوصافنا) كمصدرين للاذن الشرعي في اطلاق الأسماء والصفات على الله — تعالى — ففيهما خلاف تبعا للخلاف حول المسألة نفسها على النحو التالي :

اذا اعتبرنا هذه المسألة من باب العلميات : أي الأمور الاعتقادية فالسنة الضعيفة لسبب من أسباب الضعف التي اعتمدها علماء الحديث كالطعن في عدالة الراوي أو ضبطه ، أو ضعف السند لا تعتبر مصدرا للاذن الشرعي ، وكذا القياس .

أما ان اعتبرنا هذه المسألة من العمليات أى الأمور العملية كما اعتبرها الامام الغزالى بحثا فقهيا بمعنى أنها نظر فى اباحة لفظ وتحريمه ، فليس هناك مانع من الأخذ بالسنة الضعيفة الا الواهية جدا ، لأن السنة الضعيفة يعمل بها فضائل الأعمال ، وفى هذه الحالة أيضا يعطى القياس حكم الاجماع ويعتد به ، فيقاس واهب الذى لم يرد به اذن شرعى على وهاب الوارد شرعا . وكونها من العلميات أو العمليات مسألة خلافية .

وبعد أن عرفنا أن اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ يتوقف على الاذن من الشارع كما ذهب الى ذلك جمهور أهل السنة ، فما الحكم فيما ورد فى الشرع من الأسماء التى توهم نقصا لا يليق بذاته ـ تعالى ـ مثل : الصبور والشكور ، والحليم ؟

ـ وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

أنت فى حل من اطلاق ما أذن به الشرع من الأسماء والصفات وان أوهم نقصا ، فواجبنا أن نقبل هذه الألفاظ حيث وردت ، ونؤولها بما يليق بذاته تعالى فمثلا :

الصبور : الصبر معناه : حبس النفس على المشاق ، وهذا المعنى يوهم وصول مشقة له ـ تعالى ـ ، وهو مستحيل فى حقه ـ تعالى ـ ، فيفسر فى جانب الله : بالذى لا يعجل بالعقوبة على من عصاه .

الشكور : معناه كثير الشكر لمن أحسن اليه ، وهذا يوهم وصول

احسان اليه . فلا يليق بذاته ـ تعالى ـ . فواجبنا أن نؤمن به ، ونفسره فى جانب الله : بالذى يجازى على القليل من الطاعات الكثير من الدرجات ، أو : هو الذى يقبل القليل ويعطى الجزيل . وبالجملة : فان نظرت الى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق الا الله تعالى لأن زياداته فى المجازاة غير محصورة ولا محدودة .

الحليم : يوهم بظاهره وصول أذى اليه ـ تعالى ـ ، فلا يليق به تعالى . فنؤمن به ، ونفسره فى حقه ـ تعالى ـ بالذى لايعجل بالعقوبة على من عصاه . فهو الذى يشاهد معصية العصاة ، ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفزه غضب ، ولا يعتريه غيظ ، ولا يحمله على المسارعة الى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلة وطيش قال ـ تعالى ـ (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة)[1] . . وسوف نزيد هذا الأمر شرحا وتوضيحا فى المسألة التالية .

واذا رجعنا الى قول الناظم وجدناه يقول :

اختار جمهور أهل السنة أن أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته وهى : ما دلت على معنى زائد على الذات : توقيفية : أى تعليمية ، يتوقف جواز اطلاقها عليه ـ تعالى ـ على تعليم الشارع واذنه فى

---

(١) سورة فاطر آية : ٤٥ .

ذلك . فيجب الامتناع من اطلاق ما لم يثبت سماع اطلاقه عليه ـ تعالى ـ منها ، ولا نتجاوز ما ورد به كتاب أو سنة صحيحة أو حسنة أو اجماع سواء أوهمت (كالصبور والشكور) أو لم توهم (كالعالم والقادر) .

(النصوص الموهمة للتشبيه)

قال ناظم الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله أو فوض ورم تنزيها

(وكل نص) أى لفظ ناص ورد (أوهم التشبيها) باعتبار ظاهر دلالته ـ أى أوقع فى الوهم صحة القول به ـ فمنه فى الجهة (يخافون ربهم من فوقهم) وفى الجسمية (هل ينظرون الا أن ياتيهم الله فى ظلل من الغمام) (وجاء ربك) . وحديث الصحيحين (ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا) وفى الصورة (ان الله خلق آدم على صورته) وفى الجوارح (ويبقى وجه ربك) (يد الله فوق أيديهم) . (أوله) وجوبا بأن تحمله على خلاف ظاهره ، والمراد أوله تفصيلا معينا فيه المعنى الخاص أخذا من المقابل الآتى كما هو مختار الخلف من المتأخرين ، فتؤول الفوقية بالتعالى فى العظمة دون المكان والاتيان : باتيان رسول عذابه أو رحمته وثوابه وكذا النزول ، وحديث أن الله خلق آدم على صورته ضميره يرجع الى الأخ المصرح به فى الطريق التى رواها مسلم بلفظ : اذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته والمراد بالصورة الصفة ، والوجه بالذات أو الوجود ، واليد بالقدرة .

وأشار لتنويع الخلاف بقوله (أو فوض) علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلا اليه ـ تعالى ـ ، وأوله اجمالا كما هو طريق السلف (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيها)

لـه تعالى عما لا يليـــق ٠

فالسلف ينزهون ـ سبحانه ـ عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال ، ويفوضون علم حقيقته على التفصيل اليه ـ تعالى ـ مع اعتقاد أن هذه النصوص من عنده ـ سبحانه ـ فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه ـ تعالى ـ عن المعنى المحال الذى دل عليه ذلك الظاهر ، وعلى تأويلـه واخراجه عن ظاهره المحال وعلى الايمان بأنه من عند الله ، جاء به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لكنهم اختلفوا فى تعيين محل له معنى صحيح ، وعدم تعيينه على أن الوقف على قوله ـ تعالى ـ : (والراسخون فى العلم) أو على قوله : (وما يعلم تأويله الا اللـه) ٠

المسألة الثالثة

النصوص الموهمة للتشبيه

بعد أن فرغ الناظم من اثبات ان اطلاق الأسماء والصفات على الله ـ تعالى ـ توقيفية ، وبعد أن أوضح الشارح لنا : وجوب قبول الأسماء التى وردت فى مصادر الشرع والتى توهم نقصا لا يليق بذاته تعالى ، بشرط أن نؤولها بما يليق بذاته ـ تعالى ـ . تناول فى هذه المسألة جملة من النصوص الموهمة للتشبيه ، وبين موقف الاسلام منها معبرا عن هذا الموقف بقوله :

وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوله أو فوض ورم تنزيها

وحتى يتضح لنا موقف المسلمين حيال تلك النصوص ، ينبغى لنا أن نوضح المراد بالنصوص الموهمة للتشبيه التى هى موضوع البحث فنقول :

النصوص الموهمة للتشبيه هى النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم والسنة المطهرة الثابتة عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ والتى لو حملت على ظاهر دلالتها اللفظية ، أى حملت على المعنى الذى يتبادر منها عند الاطلاق ، أوقعت فى الوهم مماثلة الله ـ تعالى ـ ومشابهته لمخلوقاته .

ومن أمثلتها :

فى الجهة : قوله ـ تعالى ـ : (يخافون ربهم من فوقهم)[1]،

---

(١) سورة النحل آية : ٥٠

وفى الجسمية : قوله — تعالى — : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) [١] ، وقوله — تعالى — فى وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب : (وجاء ربك والملك صفا صفا) [٢] .

— ما ورد فى حديث رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ونعنى به حديث النزول المشهور الذى ورد فى مواضع كثيرة من كتب الحديث المشهورة .

عن أبى هريرة — رضى الله عنه — أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال : (يتنزل أو ينزل ربنا — تبارك وتعالى — كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير) [٣] .

— ومن الآيات والأحاديث ما يوهم بظاهره اثبات الجوارح لله — تعالى — مثل قوله — تعالى — : (ويبقى وجه ربك) [٤] ، وقوله — تعالى — : (يد الله فوق أيديهم) [٥] .

— كما ورد فى اثبات الاستواء آيات كثيرة منها قوله — تعالى — (الرحمن على العرش استوى) [٦] . وقوله — تعالى — : (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش) [٧] .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٢) سورة الفجر آية : ٢٢
(٣) صحيح البخارى حـ ٩ كتاب التوحيد ص ١٧٥ — مطبعة دار الشعب
(٤) سورة الرحمن آية : ٢٧
(٥) سورة الفتح آية : ١٠
(٦) سورة طه آية : ٥
(٧) سورة الرعد آية : ٢

وحاصل هذه المسألة :

أننا علمنا من دراستنا السابقة : أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عقلا عن أن يشبه شيئا من خلقه فى الذات أو الصفات أو الأفعال .

فهو ـ تعالى ـ منزه عن الجوارح من فم ويد وعين وغيرها ، وكل ما خطر ببالك من طول وعرض وقصر فالله ـ تعالى ـ بخلافه ، تنزه الله ـ تعالى ـ عن جميع أوصاف الخلق .

كما أنه ـ تعالى ـ منزه عن الكون فى جهة ، ولو كانت هذه الجهة السماء ، والاستقرار على شىء حتى ولو كان على العرش ، والحركة والانتقال من جهة الى جهة حتى لو كان ذلك فى يوم القيامة .

فكل هذه الأمور وأمثالها مستحيلة فى حقه ـ تعالى ـ وهذا ما قضى به العقل ، وعضده وقواه . هذا الجزء من هذه الآية الموجزة المحكمة وهى قوله ـ تعالى ـ : (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير)[1] .

واعلم أن الشيطان قد يلقى فى وهم الانسان صورة ، ويخيل له أن الله ـ تعالى ـ على هذه الصورة ، وأنه فى مكان أو جهة أو نحو ذلك . فاذا أفحمه الانسان بالدليل فربما يقول : اذا لم يكن الله على صورة كذا فكيف هو ؟ .

---

(١) سورة الشورى آية : ١١

والجواب المخلص من ذلك : أنه لا يعرف الله الا هو . ولا يلزم من عدم معرفته ـ تعالى ـ محذور ، اذ العجز عن ذلك ممدوح لا مذموم ، وما أحسن قول بعضهم : (لا يعرف الله الا الله فاتئدوا وللعقول حدود لا تتجاوزها ، والعجز عن درك الادراك ادراك . والبحث فى ذات الله اشراك) .

فنفى مماثلة الله ـ تعالى ـ لمخلوقاته ومشابهته لها أمر مؤيد عقلا ونقلا ... فما الموقف اذن من الاتيان والمجىء والنزول والوجه واليد ، والاستواء . وما يجرى مجراها مما ثبت فى الكتاب الكريم والسنة المطهرة مشعرا بمشابهته ـ سبحانه وتعالى ـ للحوادث ؟ .

وناظم الجوهرة عبر عن الرأى المشهور الذى اتبعه المسلمون تجاه هذه النصوص بالبيت المذكور . ومراد الناظم من هذا القول أن يحصر اتجاه المسلمين حيال تلك النصوص فى مسلكين :

الأول : اتجاه يمثل موقف السلف الصالح وهم من كانوا قبل القرن الثالث من الهجرة ، وقيل من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة ، واتجاههم هذا سنعرفه بالتأويل الاجمالى .

الثانى : اتجاه يمثل الخلف ، وسنعرفه بالتأويل التفصيلى .

أولا : رأى السلف ـ التأويل الاجمالى

لقد صور لنا (الفخر الرازى) فى كتابه :(أساس التقديس فى

علم الكلام) مذهب السلف بقوله : (حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله ـ تعالى ـ منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله ـ تعالى ـ ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها)[1] .

كما تناول (الشهرستاني) في كتابه (الملل والنحل) هذا المذهب بشيء من التفصيل فقال حكاية عن السلفيين : (عرفنا بمقتضى العقل أن الله ـ تعالى ـ (ليس كمثله شيء) فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله ـ تعالى ـ : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله : (خلقت بيدي) ، ومثل قوله : (وجاء ربك) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد أثبتناه يقينا)[2] .

ولو تأملنا ما عرضناه من عرض مذهبهم لتبين لنا ، أن السلف يؤولون تأويلا اجماليا يتمثل في صرف هذه النصوص الموهمة للتشبيه عن معناها الظاهر ، ويقفون في تأويلهم عند هذا الحد دون الخوض في تحديد المعنى المراد منها ، لكون تحديد المعنى من هذه الألفاظ خارج عن دائرة التكليف ، ومن هنا يفوضون الأمر الى الله فهي

(١) الفخر الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ص ١٨٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢ تـ عبد العزيز الوكيل ط الحلبي .

يقوم على الاحتياط والتسليم والتفويض ٠

ذهبوا اليه بعدة أمور منها :

أولا : المنع الوارد في التنزيل في قوله ـ تعالى ـ : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)[1] فنحن نحترز من الزيغ ٠

ثانيا : أن تعيين المراد من هذه المتشابهات ، انما يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهى لا تفيد الا الظن ، مع أن صفات الله من العقائد التى لا يكفى فيها الظن ، بل لا بد فيها من اليقين ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكل التعيين الى العليم الخبير ، ونقول كما قال الراسخون في العلم (كل من عند ربنا) ٠

ثالثا : الدليل النقلى ويعتمدون فيه على أمور كثيرة منها حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حيث قال : (ان القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا ، وما تشابه فآمنوا به) ٠

رابعا : التمسك باجماع الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ على أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة ، والدواعى الى البحث

---

(١) سورة آل عمران آية : ٧

عنها ، والوقوف على حقائقها متوافرة .

فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعين ـ رضى الله عنهم ـ . ولو فعلوا ذلك لاشتهر ، ولنقل بالتواتر ، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها ، علمنا أن الخوض فيها غير جائز .[1]

لكل هذه الأدلة وغيرها قال ابن الصلاح : (على هذه الطريقة مضى صدر الأمة وساداتها ، واياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها ، واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه) .

ثانيا : رأى الخلف ـ التأويل التفصيلى

الخلف يشاركون السلف فيما ذهبوا اليه ، من كون هذه الألفاظ لا يراد منها ظاهر دلالتها ، فيصرفونها عن ظاهرها المحال . ويخطون خطوة أخرى تتمثل فى تعيينهم المراد من هذه الألفاظ اعتمادا على القرائن المختلفة التى تعينهم على تعيين المراد من هذه الألفاظ من جملة ما يحتمله اللفظ من معنى يليق بجلال الله ـ تعالى ـ ، ولا يفوضون علمها الى الله ـ سبحانه وتعالى ـ كما فعل السلف من قبل ، بل يوجبون الخوض فى تأويل المتشابهات تأويلا مفصلا ،

---

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ص ٨٥

وحجة أصحاب هذا المذهب فيما ذهبوا اليه هى : أن المطلوب صرف اللفظ عن مقام الاهمال الذى يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام فى الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاصد لوجوبه ، انتفاعا بما ورد عن الحكيم العليم ... وقد صور لنا (الفخر الرازى) حجتهم هذه بقوله حكاية عنهم : (لما ثبت بالدليل أنه - سبحانه وتعالى - منزه عن الجهة والجسمية ، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة فى القرآن والأخبار محملا صحيحا لألا يصير ذلك سببا للطعن فيها) [1] .

واذا تبين رأى كل من السلف والخلف فى هذه المسألة .. فما الدافع لاختلاف المنهجين ؟ نقول :

رأينا اختلاف السلف والخلف فى التأويل ، فالسلف يؤولون الألفاظ عن ظاهرها المحال ، ويفوضون المعنى المراد الى الله - تعالى - ، والخلف يؤولونها ، ويحددون المعنى المراد منها ، وكلاهما يقصد بتأويله تنزيه الله - تعالى - عن المشابهة لمخلوقاته .

والدافع لهذا الخلاف راجع لاختلافهم فى تحديد موطن وجوب الوقف فى قوله - تعالى - : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ

---

(١) الفخر الرازى : أساس التقديس فى علم الكلام ص ٨٣ .

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . وما يذكر الا أولوا الألباب)[1] .

فقد أوجب السلف الصالح من الأمة الوقف على لفظ الجلالة فى قوله ـ تعالى ـ : (وما يعلم تأويله الا الله) ، فعلم المعنى المراد من هذه الألفاظ مقصور على الله ـ تعالى ـ وحده ، فى حين يرون أن الراسخين فى العلم لايمانهم بأن المحكم والمتشابه من عند الله ، يفوضون تعيين المعنى المراد لله ـ تعالى ـ ولا يتعرضون لتفصيله خشية أن يأتوا بأمر غير مراد له ـ سبحانه ـ .

أما الخلف فقد أوجبوا الوقف على الراسخين فى العلم فى قوله ـ تعالى ـ : (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) ويترتب على هذا الايجاب أن الراسخين فى العلم فى اعتقادهم يشاركون الله ـ تعالى ـ فى معرفة المراد من هذه الألفاظ ، ويعلمون تأويلها ، ومن هنا أوجبوا تأويل هذه النصوص وتعيين المراد منها .

مواطن الاتفاق والاختلاف

اتفق السلف والخلف على عدة أمور هى :

١ ـ الايمان بهذه النصوص ، والتسليم بأنها جاءت من عند الله ،

---

(١) سورة آل عمران آية : ٧

وجاء بها الرسول الكريم .

٢ ـ صرف هذه النصوص عن ظواهرها المستحيلة ، واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة ، وبما هو معروف عن الشارع نفسه فى محكمات .

٣ ـ تنزيه الله ـ تعالى ـ عن المعنى المحال الذى دل عليه ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، ومن هنا كان المصير الى التأويل أمرا لا بد منه .

واختلفوا فى منهج التأويل : فالسلف يؤولون تأويلا اجماليا يتمثل فى صرف اللفظ عن معناه الظاهرى ، والخلف يؤولون تأويلا تفصيليا يتمثل فى تحديد المعنى من اللفظ لكثرة المجسمة والمشبهة فى أزمنتهم فقصدوا بذلك ردعهم .

تطبيق موقف السلف والخلف على بعض الأمثلة

بعد أن اتضح لنا رأى السلف والخلف فى النصوص الموهمة للتشبيه ، بقى أن نتناول النصوص التى سبق أن أوردناها ، لنطبق عليها المنهجين ، لنرى كيف أولها كل من الفريقين :

١ ـ فمثلا فى قوله ـ تعالى ـ : (الرحمن على العرش استوى) .

يتفق الجميع من سلف وخلف على أن ظاهر الاستواء على العرش

وهو الجلوس مع التمكن والتحيز مستحيل ، لأن الأدلة القطعية تنزه الله عن أن يشبه خلقه ، أو يحتاج الى شيء منه ، سواء أكان مكانا يحل فيه أم غيره ، وكذلك اتفق السلف والخلف على أن هذا الظاهر غير مراد لله قطعا ، لأنه ـ تعالى ـ نفى عن نفسه المماثلة لخلقه ، وأثبت لنفسه الغنى عنهم فقال : (ليس كمثله شيء) وقال ـ تعالى ـ : (وهو الغنى الحميد) فلو أراد ـ سبحانه وتعالى ـ هذا الظاهر لكان متناقضا .

ثم اختلف السلف والخلف بعد ما تقدم ، فالسلف يقولون : الاستواء لا نعلمه ، والله أعلم بما نسبه الى نفسه ، وأعلم بما يليق به ، ولا دليل عندهم على هذا التعيين ، وما ثبت عن الامام مالك ـ رضى الله عنه ـ يعبر عن رأى السلف أصدق تعبير حين سئل عن ذلك فقال : (الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة) فقوله : كيف غير معقول : أى كيف من صفات الحوادث فاثباته فى صفاته ـ تعالى ـ ينافى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله ـ تعالى ـ . وقوله : والاستواء غير مجهول ، أى أنه معلوم المعنى عند أهل اللغة ، والايمان به واجب على الوجه اللائق به ـ تعالى ـ لأنه من الايمان به ويكتبه .

أما الخلف فقد رأوا أنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا يفهمون ، ومادام ميدان اللغة متسعا للتأويل وجب التأويل ،

ومن هنا ذهبوا الى تعيين المراد فقالوا : الاستواء هنا هو الاستيلاء والقهر من غير معاناة ولا تكلف ، وقد فسر ابن عباس قوله : ثم استوى فقال : علا أمره .

٢ ـ وقوله ـ تعالى ـ : (ويبقى وجه ربك)[1] ، (يد الله فوق أيديهم)[2] ، فالسلف يفوضون فى معانيها تفويضا مطلقا ، بعد تنزيه الله عن ظواهرها المستحيلة ، ويقولون لله ـ تعالى ـ وجه ويد لا نعلمها ، والخلف يقولون ان الوجه ليس مرادا به الجارحة المعروفة ، بل الذات الالهية ، والمراد باليد القدرة .

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة)[3] وقوله ـ تعالى ـ : (وجاء ربك والملك صفا صفا)[4] وحديث النزول .

فعلماء السلف يقولون : ان الظاهر من الاتيان والمجىء والنزول ليس مرادا ، لأن الله منزه عن الجهة والانتقال والجسمية ، والمعنى المراد غير معلوم لنا ، ونفوض علم تحديده الى الله ـ تعالى ـ .

---

(١) سورة الرحمن آية : ٢٧
(٢) سورة الفتح آية : ١٠
(٣) سورة البقرة آية : ٢١٠
(٤) سورة الفجر آية : ٢٢

لكن علماء الخلف يعينون المعنى المراد ، ويؤولـــون المجئ والاتيان والنزول فى حق الله حسب اللفظ باتيان أمـره أو بأسه ، وفى القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، اقرأ ان شئت قوله ـ تعالى ـ : (هل ينظرون الا أن تأتيهــــم الملائكة أو يأتى أمر ربك)[1] فصار هذا مفسرا لذلك المتشابه .

تلك أمثلة تطبيقية سقناها للاستدلال على موقف الســلف والخلف من النصوص التى توهم بظاهرها التشبيه ، ولعل من الطبيعى أن نقف هنا وقفة قصيرة لنتساءل :

ما فائدة أن يشتمل القرآن فيما شمل من آيات العقائد على ما هو متشابه منها ؟ ... وللاجابة عن هذا التساؤل أسرد اليـك هنا بعض الآراء التى تولت الاجابـة عنـه :

فالفخر الرازى يقول فى تفسيره : ان من فوائد هــــذه المتشابهات فى القرآن أنه (لو كان محكما بالكلية لما كان مطابقـا الا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهــب ، وذلك ما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله ، وعن النظر فيــه ، أما وجود المتشابه والمحكم فيه ، فيطمع كل ذى مذهب أن يجد فيــه كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه ، وقد يتخلص المبطل عــن باطله اذا أمعن فيه النظر ، فيصل الى الحـق) .

وما ذكره الفخر الرازى أيضا بقوله : (باشتمال القرآن على

---

(١) سورة النحل آيــة : ٣٣

المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية ، فيتخلص من ظلمة التقليد ، وفى ذلك تنويه بشأن العقل ، والتعويل عليه ، ولو كان كله محكما لما احتاج الى الدلائل العقلية ، ولظل العقل مهملا) .

والشيخ (محمد عبده) فى (رسالة التوحيد) وهو بسبيل الاشارة الى صفات الله ـ تعالى ـ يقول : (جاء القرآن يصف الله بصفات ، وان كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به فى مخاطبات الأجيال السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم ، أو فى الجنس كالقدرة والاختيار والسمع والبصر ، وعزا اليه أمورا يوجد ما يشبهها فى الانسان : كالاستواء على العرش ،وكالوجه واليدين .... فاعتبار حكم العقل ـ مع ورود أمثال هذه المتشابهات فى النقل ـ فسح مجالا للناظرين ، خصوصا ودعوة الدين الى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ، ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد الى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو فى التجريد ، ولا دنو من التحديد)[1] .

من هذه الأسباب ونحوها التى يلتمسها المفسرون والباحثون فى القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات التى توهم بظاهرها التشابه ، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التى تعنى أن هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائما باعثا للفكر ، وداعية لاستعمال

---

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة التوحيد ص١٠ . ت الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد . ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

العقل ، وهما اللذان حثنا القرآن الكريم فى كثير من آياته على استخدامها ، واللذان يعد استخدامهما ميزة فريدة تميز بها الاسلام عن بقية الأديان السماوية الأخرى ، فضلا عن أن لوقوع المتشابه فيه ولتضمن القرآن اياه بجانب المحكم منه فوائد كثيرة منها : أن هذا المتشابه يوجب مزيدا من المشقة فى الوصول الى المراد ، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب . ومنها ظهور التفاضل بين الخلق فى فهم القرآن وتفاوت درجاتهم ، اذ لو كان كله محكما لا يحتاج الى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق ، ولم يظهر فضل العالم على غيره .

اعتراض ودفعه

ان قال قائل : ان الناظر فى موقف السلف والخلف من المتشابه ، يجزم بأنهم جميعا مؤولون ، لأنهم اشتركوا فى صرف ألفاظ المتشابهات عن ظواهرها ، وصرفها عن ظواهرها تأويل لها لا جدال .

واذا كانوا جميعا مؤولين فقد وقعوا جميعا فيما نهى الله عنه ، وهو اتباع المتشابهات بالتأويل ، اذ وصف ـ سبحانه ـ هؤلاء بأن فى قلوبهم زيغا ، فقال ـ تعالى ـ : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

وندفع هذا الاعتراض بوجهين :

الأول : ان القول بكون السلف والخلف مجمعين على تأويل المتشابه ، قول له وجه من الصحة من الناحية اللغوية ، أما بحسب

الاصطلاح السائد فلا ، لأن السلف وان وافقوا الخلف فى التأويل ، فقد خالفوهم فى تعيين المعنى المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره ، وذهبوا الى التفويض المحض بالنسبة الى هذا التعيين ، أما الخلف فقد عينوا المعنى المراد كما سبق لنا تفصيله .

الثانى : أن القول بأن السلف والخلف جميعا وقعوا بتصرفهم السابق فيما نهى الله عنه ، قول خاطئ ، واستدلالهم عليه بالآية المذكورة استدلال فاسد ، لأن النهى فيها انما هو عن التأويل الآثم الناشئ عن الزيغ واتباع الهوى بقرينة قوله سبحانه (وأما الذين فى قلوبهم زيغ) أى ميل عن الاستقامة والحجة ، الى الهوى والشهوة .

أما التأويل القائم على تحكيم البراهين القاطعة ، واتباع الهداية الراشدة ، فليس من هذا القبيل الذى حظره الله ـ تعالى ـ وحرمه ، ثم كيف يكون مثل هذا التأويل الراشد محرما وقد دعا به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لابن عباس فقال فى الحديث المشهور : (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) .

ونخلص من هذا أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أرشدنا فى هذه الآية من سورة آل عمران الى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد المتشابهات الى المحكمات ، ثم نهانا عن نوع آخر منه ، وهو ما كان ناشئا عن

الهوى والشهوة ، لا على البرهان والحجة قصدا الى الضلال والفتنة، وهما لونان مختلفان كل الاختلاف • فتنبه الى ذلك •

بقى فى نهاية هذه المسألة أن نسأل أنفسنا : أى الرأيين السلف أم الخلف أولى بالاتباع ، أو أيهما أحق من الثانى ؟ •

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان كراهة البعض فى فجر الاسلام تأويل القرآن مرجعه الى كراهة البحث عما لم يبينه الله ـ تعالى ـ ولا رسوله ، واتقاء للجدل فى الدين وبخاصة عندما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر ونحو ذلك من المشكلات •

كما أن ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، مرجعه الحرص على فهم القرآن ، ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه ، مع الوقوف فى أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن • فكلا القصدين شريف ، الا أن صاحب الجوهرة وشارحها اختار رأى الخلف بدليل أنه قدمه بالذكر ، وأخر التفويض فى نظمه عندما قال : (أوله أو فوض) والشارح قال : ان رأى السلف أسلم ، ورأى الخلف أحكم •

واذا أردنا تفصيلا نقول :

كل ما ورد من النصوص الموهمة للتشبيه ، فليس شىء منها الا وقد وجد له العلماء تأويلا مناسبا ، موافقا للأدلة العقلية ، وقواعد اللغة العربية ، وقد أفردوا لذلك كتبا تكفلت ببيان ذلك ، فعلى كل مكلف أن يؤمن بجميع ما ورد من تلك النصوص ، ويكتفى بتنزيه الله

— تعالى — عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ، ويعتقد أن لها معانى صحيحة لائقة بذاته — تعالى — ، غير مستلزمة لمماثلته — تعالى — للحوادث ، ويفوض الأمر فى تعيين معانيها المرادة منها الى الله — تعالى — وحده ، كما ذهب الى ذلك السلف الصالح من الأمة ، واستمع للامام الغزالى حيث وصفهم فى كتابه (الجام العوام عن علم الكلام) بقوله :

(والحق ما قالوه ، والصواب ما رأوه ، فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف فى ذات الله وصفاته ، وأحق المواضع بالجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر ، وأى خطر أعظم من الكفر)[1]. وعلى ما أعتقد أن هذا ما يعنيه شارح الجوهرة بقوله : ان مذهب السلف أسلم .

أما اذا احتاج الانسان الى التأويل أملا فى دفع مذهب مبتدع أو لرفع وسوسة حلت فى قلبه ، ولم يكن أهلا للتأويل ، فعليه أن يرجع فيه الى العلماء الأعلام ، أو أمهات الكتب فى التفسير أو علم الكلام ، ليفهم منهم تأويل ما أراد تأويله .

واياك والاستقلال بنفسك فى تحديد المراد من هذه الألفاظ ، والا أوقعت نفسك فى خطأ ربما أدخلك فى بدعة ، أو أدى بك الى الكفر من حيث لا تشعر ، ولقد حدد الامام الغزالى البحث عن تأويل هذه النصوص فى حدود ضيقة جدا بقوله : (أما الآن وقد

---

(١) الامام الغزالى : الجام العوام عن علم الكلام ص ٨٥ — ط مطبعة الجندى

فشا ذلك ـ يقصد البدع ـ فى بعض البلاد ـ فالعذر فى اظهار شيء من ذلك ـ يعنى التأويل ـ رجاء لاماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر ، واللوم عن قائله أقل)[1] ونسأل الله الحفظ والسلامة .

(١) الجام العوام عن علم الكلام ص ٨١ ـ ط مكتبة الجندى .

(مشكلة خلق القــرآن)

قال ناظم الجوهــرة :

ونزه القرآن أى كلامــه .·. عن الحدوث واحذر انتقامه

فكل نص للحدوث دلا .·. احمل على اللفظ الذى قد دلا

قال الشــارح :

(ونزه القرآن) أى ويجب عليك أيها المكلف أن تنزه القــرآن ـ (أى كلامه) النفسى الأزلى القائم بذاته تعالى (عن الحدوث) أى الوجود بعد العدم ، فليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق بل هو صفة ذاته العلية ، لما علم من امتناع قيام الحوادث بذاته ، ولضرورة النظم عبر بالحــدوث عن الخلق ، (واحذر انتقامه) أى انتقام الله منك وعقابه لك ان قلت بحدوثه ، ثم أشار الى تأويل ما أوهم ظاهره الحدوث بقوله : واذا تحققت ما سبق (فكل نص) أى ظاهر من الكتاب والسنة (للحــدوث دلا) أى دل على حدوث القرآن مثل (انا أنزلناه فى ليلة القــدر) (انا نحن نزلنا الذكر) (احمل) أيها السنى (على) القــرآن بمعنى (اللفظ) المنزل على نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ (الــذى قد دلا) على تلك الصفة القديمة القائمة به ـ عز وجل ـ بمعنى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حدوث كلام الله ـ تعالى ـ فانه عندنا محمول على أن المتصف بذلك انما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى لا على المعنى النفسى القديم القائم بذاته ـ جل وعلا ـ

لأنه لا نزاع فى اطلاق لفظى القرآن وكلام الله ـ تعالى ـ اما بطريق الاشتراك وهو الأرجح أو المجاز والحقيقة على هذا المؤلف الحادث كما هو المتعارف عند العامة والقراء الأصوليين واليه ترجع الخواص التى هى من صفات الحروف وعوارض الألفاظ وكلام الله ـ تعالى ـ بهذا المعنى ذكر ومحدث عربى ومنزل على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومتلو ومرتب وفصيح ، وبليغ ومعجز ، ومشتمل على مقاطع ومبادئ وغير ذلك .

المسألة الرابعة

مشكلة خلق القرآن

بعد أن تعرض ناظم الجوهرة وشارحها الى بيان موقف المسلمين حيال النصوص التى توهم بظاهر دلالتها التشبيه ، وعرضا لنا رأى السلف والخلف حيالها فى المسألة السابقة .

تناول الناظم هنا مشكلة خلق القرآن بالحديث ، وهذه المشكلة خطيرة كانت فترة من الزمن من سياسة الدولة العليا ، ونعنى بها مشكلة القرآن أ هو مخلوق أم غير مخلوق ؟ ، والتى أثارها المعتزلة والخليفة المأمون فى عنفوان الدولة العباسية ، وفى أوائل القرن الثالث الهجرى .

والحديث عن مشكلة خلق القرآن ، يدفعنا الى أن تقدم عجالة تصور لنا جانبا من الخلاف الذى وقع بين المسلمين حول كلام الله ـ تعالى ـ ، لارتباط المشكلة التى نحن بصدد الحديث عنها ارتباطا وثيقا بالخلاف فى كلام الله ـ تعالى ـ فنقول :

لقد صور لنا (الايجى) فى كتابه (العقائد العضدية) هذا الخلاف فى عبارة موجزة بقوله : (لا خلاف بين أهل الملل فى كونه ـ تعالى ـ متكلما ، لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه ، وقدمه)[1]

---

(١) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين قسم ٢ص٥٨٦

ومن عبارة (الايجى) هذه يتضح لنا : أن أهل الملل جميعا اتفقوا على اثبات الكلام لله ـ تعالى ـ ، واختلفوا فى تحديد المقصود من كونه متكلما ، كما اختلفوا فى الحكم على كلامه ـ تعالى ـ بالحدوث أو القدم ، وأشهر من تنازعوا فى هذا المقام من الفرق الاسلامية أربع :

١ ـ الحنابلة ٢ ـ الكرامية

٣ ـ المعتزلة ٤ ـ الأشاعرة

آراء هذه الفرق

قالت الحنابلة :

كلامه ـ تعالى ـ حرف وصوت يقومان بذاته ـ تعالى ـ وأنه قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف .[1]

وقالت الكرامية :

كلامه ـ تعالى ـ حرف وصوت ، وأنه حادث ، وزعموا أنه قائم بذاته ـ تعالى ـ لأنهم يجيزون قيام الحوادث بذاته .

وقالت المعتزلة :

كلامه ـ تعالى ـ هو الأصوات والحروف الحادثة ، وهى غير قائمة

(١) الايجى : المواقف . الموقف الخامس م ٧ ص ٩١

بذاته ـ تعالى ـ . ومعنى كونه متكلما أنه خلق الكلام فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى .

وقالت الأشاعرة :

ان كلام الله ـ تعالى ـ ليس من جنس الأصوات والحروف ، وقد حكى عنهم (الشيخ محمد الأمير) فى حاشيته قولهم : (كلام الله صفة أزلية قائمة بذاته ـ تعالى ـ منافية للسكوت والآفة . هو به آمر . ناه . مخبر . الى غير ذلك . يدل عليها بالعبارة والكتابة ، والاشارة ، فاذا عبر عنها بالعربية فالقرآن ، أو بالسريانية فالانجيل ، أو بالعبرانية فالتوراة ، فالمسمى واحد ، وان اختلفت العبارة)(١) .

مناقشة آراء الفرق

لو تأملنا الآراء السابقة لاتضح لنا أن الحنابلة والكرامية وكذلك المعتزلة اتفقوا على حصر كلام الله ـ تعالى ـ فى كونه حروفا وأصواتا مسموعة خلافا للأشاعرة .

الا أن رأى الحنابلة باطل بالضرورة ، وذلك لاعتبارهم الحروف والأصوات قديمة ، مع كون الحرف الواحد له أول وآخر ، وما كان كذلك فهو حادث . فكذا المجموع المركب من هذه الحروف يكون

---

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ص٨٤

حادثا حتما ٠

أما الكرامية والمعتزلة فالدافع الذى دفعهم الى القول بخلق القرآن أو حدوث كلام الله ، يكمن فى خوفهم على التوحيد الالهى الذى لا يجب أن تشوبه أية شائبة الى حد أنهم قد نفوا الصفات الالهية نفيا تاما ، وجعلوا الصفات والذات شيئا واحدا ، حتى لا يكون الا قديم واحد هو الله ٠

ولكن كانت هذه النزعة الى التوحيد متطرفة فى التنزيه الى حد تعطيل الذات الالهية ، وتجريدها من كل الصفات الحقيقية التى تؤكد الألوهية الحقة ، فانقلب الوضع الى العكس من التنزيه المطلق الى التشبيه المفرط ٠

اذا اتضح لنا هذا ، أدركنا مع تسليمنا بصحة قول الكرامية : ان الحروف والأصوات حادثة ، الا أننا نرفض رأيهم لاعتقادهم قيام الكلام مع حدوثه بذاته ـ تعالى ـ ، لما فى هذا القول من تطاول على الذات الالهية بجعلها محلا للحوادث مثلنا تماما ـ تعالى الله ـ عن ذلك علوا كبيرا ٠

واذا رفضنا رأى الحنابلة والكرامية ، أصبح النزاع فى كلام الله ـ تعالى ـ محصورا بين المعتزلة من جانب ، والأشاعرة من جانب آخر ، وقد تبين لك أنفا رأى الفريقين ٠

أدلة المعتزلة على حدوث كلام الله

لقد استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل على النحو التالي :

أولا : الأدلة العقلية :

١ ـ الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع (لأن الله لا أول لوجوده وجميع المخلوقات حادثة) فيه سفه ،والسفة محال على الله عز وجل .

٢ ـ لو كان كلامه ـ تعالى ـ قديما ، لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات مثل العلم ، فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ، كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان الحسن والقبح بالشرع ، صح في كل فعل أن يؤمر به ، وينهى عنه ، فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها ليكون كل فعل مأمور به ، ومنهيا عنه معا وهذا لا يجوز .

وقد رد الأشاعرة على هذين الدليلين بما يلي :

بالنسبة للدليل الأول قالوا : ان السفه يلزم اذا كان كلام الله حروفا وأصواتا ، أما الكلام النفسي فلا سفه فيه .

ودفعوا الدليل الثاني بقولهم : ان الشيء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض ، وذلك مثل الارادة فانها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الصفات المتقابلة .

ثانيا : أدلة المعتزلة النقليــة :

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه من القول بحدوث كلام الله ـ تعالى ـ بأدلة نقلية كثيرة نسوق هنا البعض منها :

١ ـ أن القرآن ذكر لقوله ـ تعالى ـ : (وهذا ذكر مبارك)[1] وقوله ـ تعالى ـ : (وانه لذكر لك ولقومك)[2] مع قوله ـ تعالى ـ : (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث)[3] والذكر هو القــرآن ، بدليل قوله ـ تعالى ـ : (انا نحن نزلنا الذكر وانا لــــــه لحافظون)[4] ، فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل والمنزل لا يكون الا محدثا ، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنــه ـ تعالى ـ قال : (وانا له لحافظون) فلو كان قديما لمـــا احتاج الى حافظ يحفظــه .

٢ ـ قوله ـ تعالى ـ : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابهـــا مثانى)[5] وصفه ـ تعالى ـ بأنه منزل أولا ، ثم قال : أحســن الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، ووصفه بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح فى كون الكلام حادثا ، وليس قديما .

---

(١) سورة الأنبياء : آيــة : ٥٠
(٢) سورة الزخرف : آيــة : ٤٤
(٣) سورة الأنبياء : آيــة : ٢
(٤) سورة الحجر : آيــة : ٩
(٥) سورة الزمــر : آيــة : ٢٣

٣ ـ قوله ـ تعالى ـ : (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة)[1] واذ ظرف زمان ماض ، والمختص بزمان متعين محدث ، فيكون كلامه ـ تعالى ـ محدثا .

٤ ـ قوله ـ تعالى ـ : (انا أنزلناه قرآنا عربيا)[2] يدل على أن كلامه ـ تعالى ـ قد يكون عربيا تارة ، وعبريا تارة أخرى ، فيكون متغيرا ، وذلك دليل الحدوث .

وقد دفع الأشاعرة هذه الأدلة بقولهم : انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل ، (والذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ، ونسميه كلاما لفظيا ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته ـ تعالى ـ ، ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو : المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ونقول : هو الكلام حقيقة ، وهو قديم ، قائم بذاته ـ تعالى ـ)[3] . ومن هنا ـ فالمعتزلة حينما يستدلون بهذه الأدلة النقلية ، انما يأتون بها لاثبات حدوث الألفاظ والحروف ، والأشاعرة لا يختلفون معهم فى ذلك ، انما يثبتون كلاما نفسيا ليس بصوت ولا حرف ، فأدلة المعتزلة لا تلزم الأشاعرة ، وانما تلزم الحنابلة القائلين بأن الله متكلم بأصوات وحروف قديمة .

---

(١) سورة البقرة آية : ٣٠

(٢) سورة يوسف آية : ٢

(٣) الايجى : المواقف : الموقف الخامس ص ٩٣ .

وعلى هذا ، فالكلام عند الأشاعرة هو : المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ، وهو قديم ، قائم بالنفس ، وهو غير العبارات ، اذ قد تختلف العبارات بالأمكنة والأزمنة ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، ولا تنحصر الدلالة عليه بالألفاظ عندهم ، بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة ، كما يدل عليه بالعبارة .

تحرير محل النزاع

اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن كلام الله ـ تعالى ـ باعتباره حروفا وأصواتا حادثة ، وقائمة بغير ذات الله ـ تعالى ـ ، والأشاعرة يسمون ذلك كلاما لفظيا .

واختلفا فى كون الأشاعرة يثبتون لله ـ تعالى ـ معنى نفسيا قديما ، قائما بذاته ـ تعالى ـ ويسمونه كلاما نفسيا ، فى حين أن المعتزلة ينكرون تسمية المعنى النفسى كلاما ، ويردونه للارادة أو العلم .

فصار محل النزاع بين الفريقين دائرا بين نفى المعنى النفسى من جانب واثباته من جانب آخر .... ولا يخفى عليك أن المعنى النفسى هذا ليس هو القرآن محل النزاع بينهما .

والرأى الذى نميل اليه هو ما ذهب اليه الأشاعرة ، لكونه الرأى الوسط بين غلو الحنابلة ، وتقصير المعتزلة ، ذلك لأننا لو تأملنا رأى المعتزلة والأشاعرة وجدنا كلا منهما تضمن جانبا من الحق ، فالقرآن اذا أريد به الكلام النفسى فهو قديم غير مخلوق كما يقول الأشاعرة ،

واذا أريد به الألفاظ التى نقرؤها ونسمعها كان حادثا مخلوقا لله — تعالى — كما يقول المعتزلة .

لذا كان رأى الأشاعرة هو الراجح لأنه جمع بين الأمرين .

واعتمادا على الرأى المختار وهو رأى الأشاعرة ، نستطيع أن نقول ونحن مطمئنون : ان القرآن باعتباره كلام الله — تعالى — يطلق باطلاقين :

الأول : يطلق ويراد به كلام الله الأزلى النفسى القائم بذاته — تعالى — والمنزه عن الحروف والأصوات ، وهو بهذا المعنى قديم ، فيقال حينئذ : القرآن كلام الله — تعالى — . غير مخلوق أى غير حادث .

الثانى : يطلق ويراد به : الألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسى ، أو ان شئت قلت : الكلام المكتوب فى المصاحف ، المحفوظ فى القلوب ، المقروء بالألسنة ، المسموع بالآذان ، وهو بهذا المعنى مخلوق لله ، لا لبشر من خلقه ، ومادام مخلوقا فهو حادث .

واذا عرفنا هذه الحقيقة ، فاعلم أنه لا نزاع فى اطلاق كل من لفظى (القرآن وكلام الله) على اللفظ المقروء الحادث الذى ذكرناه فى الاطلاق الثانى . وهذا الاطلاق :

- اما بطريق الاشتراك اللفظى عليه ، وعلى الكلام النفسى القديم القائم بذاته — تعالى — ، بمعنى أنه حقيقة فى كل منهما ، كاطلاق لفظ العين على الباصرة ، والجارية .

- واما أن الاطلاق عليهما من قبيل المجاز والحقيقة ، على أن لفظ (القرآن) حقيقة فى اللفظى ، مجاز فى النفسى ، (وكلام الله) حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى .

والأرجح الاطلاق بالاشتراك ، قاله الشيخ محمد الأمير فى حاشيته (بدليل كفر من قال هذه السورة ليست كلام الله ، على أن الأصل فى الاطلاق الحقيقة)[1] .

بعد هذا الايضاح نعود الى ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يعبر عن رأى الأشاعرة فى مشكلة خلق القرآن بقوله :

ونزه القرآن أى كلامه ∴ عن الحدوث واحذر انتقامه

فهو ينبه كل مكلف على أن ينزه القرآن أى كلام الله النفسى الأزلى عن الحدوث — أى الوجود بعد العدم — لأن القرآن بهذا المعنى قديم قائم بذاته — تعالى — عند الأشاعرة ، وليس مخلوقا ولا قائما بمخلوق .

وقد علمنا أن الفرق الثلاث الأخرى لا تعترف بوجود هذا المعنى وتقصر كلامه — تعالى — على الحروف والأصوات على اختلاف بينهم وقد أوضحناه .

---

(١) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة ص ٩٧

كما أن ناظم الجوهرة فى هذا البيت ، يشير الى الدليل العقلى على قدم كلام الله ـ تعالى ـ باعتباره صفة قديمة لذاته وهو :

(لو لم يكن كلام الله قديما لكان حادثا ، وكونه حادثا باطل ، لأنه يلزم عليه قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ ، والله منزه عن ذلك).

ومن هنا يحمل تحذير الناظم للمكلفين بقوله : (واحذر انتقامه) أى أن القول بخلق القرآن بالمعنى المتقدم يؤدى الى غضب الله ، وانتقامه .

ولنا أن نتساءل : ما رأى الأشاعرة فيما تضمنه القرآن الكريم من الآيات التى تشعر بظاهر دلالتها على حدوث كلام الله ـ تعالى ـ من مثل قوله ـ تعالى ـ : (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها)[1]، وقوله ـ تعالى ـ : (ومن أصدق من الله حديثا)[2] وغيرها من الآيات كثير ذكرنا البعض منها ضمن أدلة المعتزلة .

للاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان موقف الأشاعرة بالنسبة الى ماورد فى الكتاب الكريم مشعر بحدوث القرآن الكريم ، يمكن أن نلخصه فى جملة واحدة وهى : يجب حمل هذه الآيات وأمثالها مما دلت على الحدوث على القرآن بمعنى اللفظ المقروء والمنزل على نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

---

(١) سورة الزمر آية : ٢٣
(٢) سورة النساء آية : ٨٧

وهذا الرأى هو الذى عبر عنه ناظم الجوهرة بقولـه :

وكل نص للحدوث دلا ∴ احمل على اللفظ الذى قد دلا

أى أن كل ظاهر من الكتاب والسنة ورد دالا على حـدوث كلام اللـه ـ تعالى ـ فانه عند الأشاعرة محمول على أن المتصـف بذلك انما هو اللفظ الدال على الكلام النفسى القديم القائم بذاتـه ـ تعالـى ـ .

تلك هى مشكلة خلق القرآن التى تباينت فيها الآراء بين أهـل السنة والمعتزلة ، وسالت من أجلها الدماء ، وارتبطت بها محنة كبيرة عرفت فى تاريخ الفكر الاسلامى بمحنة الامام أحمد بن حنبل ، وكـان مدار المتنازعين حول الاجابة عن : هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق ؟ .

ونحن اذا نظرنا الى هذا الخلاف وجدناه خلافا حقيقيا فـى جانب منـه ، وليس حقيقيا فى جانبه الآخـر .

فهو خلاف حقيقى ، حين يدور حول (صفة الكلام) لأن أهـل السنة يثبتون لله صفة قديمة قائمة بذاته ـ تعالى ـ ، وزائدة علـى الذات تسمى (صفة الكلام) .

والمعتزلة وان اعترفوا بأن الله متكلم ، الا أنهم ينفون وجود صفة زائدة على الذات ، تسمى صفة الكلام ، ونفيهم لها يتمشى مـع مذهبهم فى صفات الله ، وقد علمت هدفهم من ذلك .

وهو خلاف ليس حقيقيا ، حين يدور حول القول بخلق القرآن ، لأن المعتزلة لا يطلقون لفظ الكلام الا على المنتظم من الحروف والأصوات ، ويرون أن القرآن بهذا المعنى مخلوق . وأهل السنة يعترفون بأن القرآن أو كلام الله بمعنى الحروف والأصوات حادث الا أنهم لا يقولون : انه مخلوق الا فى مجال التعليم تنزيها لكلام الله .

فهم اذن متفقون ، ولا يوجد ما يبرر الخلاف بينهم ، واعلم أن السلف الصالح — رضوان الله عليهم — قد اقتصروا على قولهم : كلام الله غير مخلوق ، فعلينا الاقتداء بهم ، وعدم الخوض فيما لا طائل تحته .

المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ

قال ناظم الجوهرة :

ويستحيل ضد ذى الصفات ∴ فى حقه كالكون فى الجهات

قال الشارح :

ثم شرع فى ثالث أقسام الحكم العقلى المتعلقة به ـ تعالى ـ المتقدمة فى قولـــه :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ما قد وجبـــا
لله والجائز والممتنعـــا ∴ ....

وهو ما يستحيل فى حقه ـ عز وجل ـ فقال : (و) يجب شرعا أن يعتقد أنه (يستحيل) عليه ـ سبحانه ـ (ضد ذى الصفـات) المتقدمة بأسرها نفسية كانت أو سلبية ، معانى كانت أو معنوية ـ فى (حقه) أى فى الحكم الواجب له ـ تعالى ـ فلا يتصور فى العقـــل ثبوت شىء من أضدادها له ـ تعالى ـ اذ المستحيل مالا يتصور فـــى العقل ثبوته ، فيستحيل عليه ـ تعالى ـ العدم والحدوث وطرو العدم وهو الفناء ، والمماثلة للحوادث بأن يكون جرما تأخذ ذاته العليـــة قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون فى جهة للجرم أوله هو جهـــة ، أو يتقيد بمكان أو زمـــان ، أو تتصف ذاته المقدسة بالحوادث ، أو بالصغر أو بالكون ، أو يتصف بالأغراض فى الأفعال أو الأحكام ، وأن لا يكون ـ تعالى ـ قائمـا بذاته بأن يكون صفة تقوم بمحـــل أو يحتاج الى مخصص ، وأن لا يكون

مركبا فى ذاته ، أو يكون له مماثل فى ذاته . أو صفاته . أو يكـــون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من الأفعال ، أو يكون عاجزا عن ممكن ، أو أن يوجد شىء من العالم مع كراهته لوجوده ـ أى عدم ارادته له ـ تعالى ـ أو مع الذهول الغفلة أو التعليل أو الطبع والجهـــل ، وما فى معناه بمعلوم ما ، والموت والبكم والصم والعمى (كالكون) أى كاستحالة حلوله ـ تعالى ـ ووجوده (فى) احدى الجهات الســت وهى الفوق والتحت واليمين والشمال والوراء والأمام لوجوب مخالفتــه للحـــوادث .

المسألة الخامسة

(المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ)

علمنا فى دراستنا السابقة : أن الحكم العقلى ينحصر فى ثلاثة أقسام (الواجب ، والجائز ، والمستحيل) .

وشارح الجوهرة بعد أن انتهى من شرح أول أقسام الحكم العقلى فى حق الله ـ تعالى ـ ، والذى أجملها الناظم فى قوله :

فكل من كلف شرعا وجبا ∴ عليه أن يعرف ماقد وجبا
لله والجائز والممتنعا ∴

شرع فى هذه المسألة فى شرح ثالث الأقسام المتقدمة فى الاجمال السابق ، وهو : (الممتنع أو المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ) وعبر الناظم عما يستحيل فى حقه ـ تعالى ـ بقوله :

ويستحيل ضد ذى الصفات .. فى حقه كالكون فى الجهات

وقبل أن نشرع فى تفصيل هذه المسألة ، يجدر بنا أن نحيط علما ببعض التعريفات التى لا غنى عن الالمام بها ، وحتى يسهل علينا معرفة مقصد الناظم ، وغرض الشارح فنقول :

أولا : المستحيل :

هو مالا يتصور فى العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين فى

محل واحد وزمان واحد ، أو نظرا كوجود الشريك له ـ جل وعلا ـ[1].
أو ان شئت قلت : هو المعدوم الذى يأبى الوجود لذاته ، ولا يقبله .

ثانيا : الضـــد :

لغة : هو مطلق المنافى سواء كان وجوديا ، أى يمكن ادراكه باحدى الحواس : كالعجز (فانه صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتى معها ايجاد ولا اعدام) أوعدميا (كعدم الشئ) .

واصطلاحا : (هو خصوص الوصف الوجودى المقابل لمثله)[2]

فالضدان اصطلاحهما : هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ، لا يجتمعان ، وقد يرتفعان ، كالسواد والبياض .

ومراد الناظم من قوله : (ضد ذى الصفات) الضد بالمعنى اللغوى وهو مطلق المنافى ، وليس بالمعنى الاصطلاحى ، حتى يشمل الحديث عما يستحيل على الله ـ تعالى ـ كل الأضداد لصفاته ـ جل وعلا ـ . سواء كان الضد وجوديا أوعدميا . ألا ترى أنه يوجد من الأضداد لصفاته ـ تعالى ـ ما ليس وجوديا كالعدم والفناء ، فلو كان المعنى الاصطلاحى للضد هو مراد الناظم لما شمل الحديث عن المستحيل فى حقه ـ تعالى ـ العدم ، والفناء ، مع كونهما من الصفات المستحيلة عليه ـ تعالى ـ .

---

(١) السنوسى : شرح السنوسية الكبرى ص ١٠٠ ـ ط الحلبى ١٩٣٦ .
(٢) الدسوقى : حاشية على شرح أم البراهين ص ٢٢ ـ ط الحلبى ١٩٣٩

اذا فهمنا ذلك .. أدركنا أن الناظم يريد أن يقول :

(ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف ، وأوجبه عليه أن يحيل وينفى عن الله ـ تعالى ـ ، بمعنى أن يعتقد المكلف باستحالة كل ما ينافى الصفات التى تقرر وجوبها لله ـ تعالى ـ ، عقلا وشرعا ، وقد مثل للمستحيل فى حقه ـ تعالى ـ بقوله : كالكون فى الجهات ، أى كاستحالة حلوله ـ تعالى ـ فى احدى الجهات الست المعروفة) .

(ما يجب علينا معرفته من المستحيلات)

عرفنا أن المستحيلات أضداد ما وجب لله ـ تعالى ـ من صفات الكمال ، فاذا وجب لله ـ تعالى ـ كل كمال يليق بذاته ـ تعالى ـ ، فيستحيل عليه كل نقص لا يليق به ، وكمالاته ـ تعالى ـ لا تتناهى ، فكذلك أضدادها لا تتناهى .

الا أننا لم نكلف بمعرفة كمالاته كلها تفصيلا ، بل كلفنا بمعرفة ما قام عليه الدليل النقلى أو العقلى منها ، وهو العشرون صفة التى سبق أن عرفناها فى دراستنا لما يجب لله ـ تعالى ـ .

أما ما لم يقم عليها دليل عقلى أو نقلى ، لم نكلف بمعرفتها ، كذلك يجب علينا معرفة استحالة أضداد هذه الصفات تفصيلا ، أما ما عداها فيجب علينا معرفة استحالته اجمالا ، بأن نعلم أن الله منزه عن كل مالا يليق به ـ تعالى ـ

ولقد ثبت لله ـ تعالى ـ من الكمالات عشرون صفة ، اندرجت تحت أربعة أنواع هي :

(الصفة النفسية ـ الصفات السلبية ـ صفات المعاني ـ الصفات المعنوية) والمستحيل في حقه ـ تعالى ـ أضداد هذه الصفات ، فيجب معرفة تلك الصفات المستحيلة في حقه تفصيلا .

ـ ولقائل أن يقول :

لقد علمنا صفات الكمال لله ـ تعالى ـ ، وعلمنا أن المستحيل في حقه ـ تعالى ـ أضداد هذه الصفات ، فما الدافع لذكر مايستحيل عليه ـ تعالى ـ تفصيلا ؟ أفلا يكفي الاجمال ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

استحالة هذه الأضداد وان كان معلوما لنا بطريق اللزوم من معرفة ما يجب لله ـ تعالى ـ ، أعني أنه يلزم من معرفة الانسان ما يجب لله ـ تعالى ـ أن يعرف ما يستحيل في حقه . الا أن شارح الجوهرة لم يكتف بالاجمال ، بل لجأ لتفصيل ما يستحيل في حقه ـ تعالى ـ متبعا في ذلك الطريق الذي سلكه علماء التوحيد ، من عدم الاقتصار في اثبات العقائد على دلالة الالتزام ، أو دلالة التضمن وان أفادتا العلم ، بل يعمدون دائما الى دلالة المطابقة ، تفاديا لخطر الجهل في فن العقائد ، اذ خطر الجهل بما يجب لله ـ تعالى ـ ، وما يستحيل في حقه عظيم ، فمن نفى عن الله ـ تعالى ـ ما يجب اثباته ، أو أثبت ما يجب نفيه عنه ـ تعالى ـ فانه يكون كافرا ،

فوجب لذلك الاحتياط بمزيد الايضاح على قدر الامكان تفاديا لذلك .

واتباعا للمنهج الذى انتهجه علماء التوحيد الأجلاء ، نتناول بالذكر ما يستحيل فى حقه ـ تعالى ـ من الصفات تفصيلا ، وسنراعى فى ترتيب العشرين صفة المستحيلة عليه ـ تعالى ـ أن يكون على حسب ترتيب الصفات الواجبة له ـ تعالى ـ ، حتى يسهل علينا استيعابها .

(المستحيلات فى حقه ـ تعالى ـ)

١ ـ يستحيل على الله ـ تعالى ـ (العدم) وهو ضد الوجود الثابت له ـ تعالى ـ .

٢ ـ يستحيل عليه ـ تعالى ـ (الحدوث) وهو ضد القدم الذى وجب له ـ تعالى ـ ، سواء فسرنا الحدوث بأنه : العدم السابق على الوجود ، أو فسرناه بمعناه الحقيقى وهو : الوجود بعد العدم .

٣ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ (طرو العدم) وهو ضد البقاء الواجب له ـ تعالى ـ . (والمراد بطرو العدم هو انقضاء الشئ بعد وجوده) .

٤ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ : (المماثلة للحوادث) وهى ضد المخالفة للحوادث التى ثبتت له ـ تعالى ـ .

والمماثلة للحوادث المنفية عنه ـ تعالى ـ هى المماثلة بكل

صورها فلا يماثل شيئا منها فى الذات ، ولا فى الصفات ، و لا فى الأفعال ، فيلزم من ذلك أن :

أ ـ لايكون جرما ، أى تأخذ ذاته قدرا من الفراغ المتحقق أو المتوهم ، والجرم يشمل البسيط كالجوهر ، والمركب كالجسم .

ب ـ لا يكون عرضا يحتاج الى محل يقوم به ، لأنه لو كان عرضا لماثل الأعراض ، وهو من أوجه المماثلة المستحيلة باعتبار الذات .

حـ ـ لا يكون فى جهة للجرم ، بأن يكون فوق العرش مثلا أو تحته ، أو يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه ، لأن الله لو كان فى جهة للجرم لكان جرما ، ولو كان جرما لانتفت المخالفة ، ونفى المخالفة عن الله ـ تعالى ـ محال .

د ـ لا يكون له ـ تعالى ـ جهة فى نفسه ، بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف ، لأن الجهات الست من عوارض الجسم ، كما يستحيل أن يكون فى جهة لغيره .

و ـ لا تتصف ذاته العلية بالحركة أو السكون ، ولا بقدرة حادثة أو ارادة حادثة .

ز ـ لا يتصف ـ تعالى ـ بالصغر (وهو قلة الأجزاء) كما لا يتصف بالكبر (وهو كثرة الأجزاء) .

أما الكبر بمعنى : عظمة الشأن . فهو واجب لله ـ تعالى ـ ، قال ـ تعالى ـ : (فالحكم لله العلى الكبير)[1] فهو كبر معنوى .

ح ـ لا يتصف بالأعراض فى أفعاله ، وأحكامه ، فليس فعله لغرض ، ولا حكمه لغرض .

فصور المماثلة أو المشابهة لها بأسرها ، مستحيلة على الله ـ تعالى ـ لأن الدليل العقلى والنقلى قاما على اثبات مخالفته لها ، ولقد سبق لنا معرفة موقف السلف والخلف من النصوص التى تضمنها الكتاب الكريم ، والسنة المطهرة مشعرة بالمشابهة .

٥ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ أن لا يكون قائما بنفسه ، حيث ثبت له ـ تعالى ـ القيام بالنفس ، وقد علمنا فى دراستنا السابقة أن قيامه ـ تعالى ـ بنفسه معناه الاستغناء عن المحل والمخصص.

وعليه فلا يكون صفة حادثة أو قديمة تحتاج الى محل تقوم به ، أو تحتاج الى مخصص يخصصها بمقدار دون مقدار ، أو بحال دون حال ، لكون ذلك كله يتنافى مع ما ثبت له من الغنى المطلق .

٦ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ أن لا يكون واحدا ، حيث ثبت له

---

(١) سورة غافر آية : ١٢

ـ تعالى ـ الوحدانية فى الذات ، والصفات ، والأفعال ، ويلزم من هذا :

أ ـ لا يكون مركبا فى ذاته ، بأن تكون ذاته مركبة من جزأين أو أكثر ـ تعالى الله ـ عن ذلك .

ب ـ لا يكون له مماثل فى ذاته ، (بأن تكون ذات أخرى يجب لها من الكمال ما يجب لله ـ جل وعز ـ ، ويستحيل عليها من النقص مايستحيل عليه ـ تعالى ـ) . أو فى صفاته (بمعنى أن يكون لأحد من المخلوقين صفات كصفات الله) أو فى أفعاله : (بمعنى أن يكون معه فى الوجود مؤثر فى فعل من أفعاله) .

٧ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ العجز عن ايجاد أى ممكن ما ، وهو ضد القدرة التى ثبتت له ـ تعالى ـ .

٨ ـ ويستحيل عليه ـ تعالى ـ ايجاد شىء من العالم مع عدم ارادته ـ تعالى ـ لوجود ذلك الشىء ، أو مع الذهول أو الغفلة أو التعليل أو الطبع ، والذهول : نسيان ، والغفلة : سهو ، والتعليل : بأن يكون البارى علة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار ولا توقف على شرط وانتفاء مانع .

أما الطبع : فبأن يكون البارى طبيعة تنشأ عنه الخلائق من غير اختيار مع التوقف على وجود الشرط ، وانتفاء المانع (كالنار فى الاحراق فانها عند القائلين بالطبع تؤثر بطبعها

الاحراق اذا وجد الشرط وهو : المماسة ، وانتفى المانع : وهو البلل) . أما عند أهل السنة فالمؤثر فى الاحراق هو الله — تعالى — ولا تأثير للنار) وكل هذه الأمور ضد الارادة التى ثبتت لله — تعالى — .

واعلم أن الفاعل : اما فاعل بالاختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل والترك .

واما فاعل بغير اختيار وهو الذى يتأتى منه الفعل دون الترك . وينقسم هذا القسم الى قسمين :

— اما فاعل بالتعليل :وهو الذى لا يتوقف فعله على غير علته ، فيلزم من وجود العلة ، وجود معلولها ، مع كونها مؤثرة فيه .

— واما فاعل بالطبع : وهو الذى يتوقف فعله على ثبوت شرط وانتفاء مانع .

والحق عدم ثبوت كل منهما ، فليس بثابت لله — تعالى — الا القسم الأول وهو : الفاعل بالاختيار .

٩ — ويستحيل عليه — تعالى — الجهل بأى معلوم كان ، وكذلك ما فى معنى الجهل من الظن ، والشك ، والنوم ، والنسيان ، والوهم ، وهذا مقصد شارح الجوهرة من قوله : (الجهل ومافى معناه) . فكل هذه الأمور ضد العلم الذى وجب لله — تعالى —

١٠ — ويستحيل عليه — تعالى — الموت وهو : عدم الحياة عما من شأنه

أن يكون حيا ، فهو ضد الحياة الثابتة له — تعالى — .

ولقائل أن يقول :

لم ينقل عن المجسمة والمشبهة وصفه — تعالى — بالموت ، ولا بالجهل فكان يجب أن نغفل ذكر هاتين الصفتين فى حديثنا عن المستحيل فى حقه — تعالى — .

— للاجابة عن هذا نقول :

ان لم ينقل عنهم وصفه — تعالى — بالموت ، ولا بالجهل ، فقد وصفوه — تعالى — بكونه جسما حيا ، ومن صفات الجسم الحى قبول الجهل والموت ، بمعنى أنهم وان لم يصرحوا بهاتين الصفتين الا أنهم قالوا بما لا يأبى ذلك عادة وهو كونه — تعالى — جسما حيا ، فلذا نبهنا على استحالة ذلك عليه — تعالى — .

١١ — ويستحيل عليه — تعالى — الصمم وهو ضد السمع ، والبكم وهو ضد الكلام ، والعمى وهو ضد البصر[1] .

---

(١) اعلم أن الصمم حقيقية فى جانب الله هى : غيبة موجود ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود ، والعمى حقيقته فى جانب الله هى : غيبة موجود عن صفة البصر ، أو هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، أما المراد بالبكم : البكم النفسى لأنه المضاد لكلامه — تعالى — النفسى الذى هو صفة أزلية قديمة قائمة بذاته .

(انظر الدسوقى : حاشية على أم البراهين ص ١٤٣)

تلك أضداد الصفات النفسية ، والسلبية ، والمعانى تفصيلا ،
أما أضداد الصفات المعنوية فواضحة وظاهرة من أضداد صفات المعانى لأننا عرفنا أن الصفات المعنوية ملازمة لصفات المعانى ، فأضدادها كذلك ، فضد (كونه قادرا : كونه عاجزا) وضد (كونه مريدا : كونه مكرها) . وقس على هذا بقية الصفات المعنوية ، فكل صفة معنى فان ضدها : ضد الصفة المعنوية اللازمة لها .

أما أدلة استحالة هذه الصفات على الله ـ تعالى ـ فهى نفس الأدلة التى أثبتنا بها اتصافه بالصفات الواجبة له ـ تعالى ـ . لأن كل دليل أثبت لله صفة من الصفات ، فقد نفى هذا الدليل ضد هذه الصفة ، بمعنى أن أدلة الوجود والصفات السلبية تثبتها وتنفى ضدها وأدلة صفات المعانى السبع تثبتها وتثبت المعنوية أيضا وتنفى أضدادهما .

واذا فرغنا من الحديث عن الواجب والمستحيل ، يتبقى لنا الحديث عن ثانى أقسام الحكم العقلى فى الاجمال السابق وهو : الجائز فى حقه ـ تعالى ـ ، وهذا ما سنتناوله بالشرح ـ بمشيئة الله ـ فى المسائل التالية .

الجائز في حقه — تعالى —

قال ناظم الجوهرة

وجائز في حقه ما أمكنا ∴ ايجادا اعداما كرزقه الغنى

قال الشارح :

ثم شرع في ثاني أقسام الحكم العقلي المتقدمة فقال : (وجائز) وهو ما يصح في نظر العقل وجوده وعدمه . يعني أن الجائز العقلي (في حقه) تعالى هو (ما أمكنا) أي فعل كل ممكن وتركه ، لكنه عبّر عن الفعل بقوله : (ايجادا) وعن الترك بقوله : (اعداما) ومثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه سبحانه وتعالى بقوله : (كرزقه) بفتح الراء من اضافة المصدر لفاعله أي كرزقه الله العبد (الغنى) ضد الفقر مثال للفعل ، ومثال الترك عدم رزق الله اياه .

المسألة السادسة

الجائز فى حقه — تعالى —

لما فرغ شارح الجوهرة من الكلام على الواجب ، والمستحيل فى حقه — تعالى — ، أخذ يتكلم فى هذه المسألة عن القسم الثانى من أقسام الحكم العقلى الثلاثة وهو : الجائز فى حقه — تعالى — .

فما معنى الجائز ؟ وما المراد من قول الناظم (فى حقه تعالى) ؟

نقول :

الجائز : هو ما يصح فى نظر العقل وجوده وعدمه ، أو هو ما استوى اليه نسبة كل من الوجود والعدم خيرا كان أو شرا ، أو هو فعل كل ما قضى العقل بامكانه .

والمراد بقوله : (فى حقه) ... فحرف الجر (فى) هنا قيل هى بمعنى اللام ، والحق : بمعنى الذات ، فيكون المراد : أما الذى يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله هو ما أمكنا .

الجائز فى حقه — تعالى — وصف راجع لتعلق قدرته — تعالى — وليس وصفا لذاته :

معنى هذا ... أن حديثنا فى الواجب لذاته شمل الصفات

الواجبة له — تعالى — ، والمستحيل في حقه — تعالى — شمل ضد ما وجب له من صفات ، فحديثنا عنهما انحصر في الصفات وضدها .

أما الجائز في حقه ، فليس المراد منه صفات قائمة بذاته تسمى الصفات الجائزة في حقه كما هو الشأن في الواجب والمستحيل — تعالى الله عن ذلك — . اذ يستحيل أن يتصف — سبحانه وتعالى — بصفات جائزة لما سبق أن عرفنا لزوم الوجوب للذات ولجميع الصفات .

ولو اتصف — تعالى — بجائز لكان متصفا بالحوادث ، اذ الجائز لا يكون الا حادثا ، واتصافه — تعالى — بالحادث مستحيل .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الجائز وصف راجع لتعلق قدرته — تعالى — وليس وصفا لذاته .

ومن هنا نستطيع أن نقول :

ان الجائز عقلا في حقه — تعالى — أن تتعلق قدرته — تعالى — بفعل كل ممكن أو تركه ، مهما كان هذا الممكن عظيما ، دقيق الصنعة والذي يوضح لنا جواز فعله — تعالى — لكل ممكن أو تركه ما نشاهده في هذا العالم من الكائنات الموجودة انسانا كانت أو حيوانا أو نباتا ، وكونها لا تنفك أبدا عن مظاهر وتغييرات متتابعة ، وأولها أنها لم تكن موجودة ثم وجدت ، وبعد وجودها يطرأ عليها العدم والفناء ، ثم يأتي غيرها الى حيز الوجود بعد أن كان معدوما ، فكلها أمور تصرف — تعالى — فيها بقدرته ايجادا أو اعداما .

ففعل الممكنات واعدامها ، أمران شملا الجائز في حقه — تعالى —

ولقد عبر ناظم الجوهرة عن فعل الممكن بقوله : (ايجادا) وعن تركه بقوله : (اعداما) كما مثل لبعض جزئيات الجائز فعله وتركه في حقه — سبحانه وتعالى — بقوله (كرزقه الغنى) أى كرزق الله العبد الغنى ، ويفهم منه مثال الترك وهو عدم رزق الله العبد اياه.

ولما كان علماء الكلام من أهل السنة لاحظوا أن فرقا من المتكلمين ، وغير المتكلمين خلطوا بين الواجب في حقه ، والجائز في حقه ، وترتب على هذا الخلط أن أوجب بعضهم على الله — تعالى — بعض ما هو جائز في حقه ، كالذين أوجبوا عليه فعل الصلاح والأصلح ، وثواب المطيع وعقاب العاصى ، كما ترتب على هذا الخلط أن أنكر البعض فعل الجائز كما ذهب الى ذلك البراهمة في انكارهم لارسال الرسل ، مع كونه من الأمور الجائزة في حقه — تعالى — .

من أجل هذا تناول علماء التوحيد هذه الأمور وغيرها في أبحاثهم ليثبتوا أنها جائزة في حقه — تعالى — وليست واجبة ، ولا مستحيلة عليه .

وناظم الجوهرة لكونه من أهل السنة سار على طريقة المتكلمين ، فتناول هذه المسائل بالنظم كما تناولها الشارح بالشرح والتدليل عليها .

وارتباطنا بمنهج الجوهرة يدفعنا الى متابعته في طريقته ومنهجه ولذا سنتناول في الأبحاث التالية هذه المسائل تفصيلا — والله المستعان .

خلـق أفعال العباد الاختيارية

قال : ناظم الجوهرة :

فخالق لعبده وما عمـــل .. ..

قال الشارح :

ثم اشار الى المسألة المترجمة بخلق الأفعال مفرعا على ما مر من وجوب وحدانيته ـ تعالى ـ ، وعموم علمه للمعلومات، وقدرتـه وارادته لسائر الممكنات فقال : واذا ثبت وجوب انفراده ـ تعالى ـ بالخلق والايجاد (فخالق) أى فالله ـ تعالى ـ لا غيره هـــو الخالق (لعبده) المراد منه : كل مخلوق يصدر عنه الفعـــل عاقلا كان أو غيره (وما عمل) أى وخالق أيضا لسائر أفعالـــه الاختياريه، وأما الاضطرارية فهى مخلوقة له ـ تعالى ـ باتفاق أهـــل الحق وغيرهم. فالفعل مخلوق له ـ تعالى ـ وان كان قائما بالعبد ـ كالبياض القائم بالجسم بخلق الله تعالى وايجاده.

المسألة السابعـة

خلق أفعال العباد الاختيارية

فى المسألة السابقة ، تحدثنا عن الجائز فى حقه ـ تعالى ـ بصفة اجمالية ، والآن نشرع فى تناول بعض الجائزات فى حقـــه ـ تعالى ـ بالحديث تفصيلا ، وأول هذه الجائزات مســألـــة

(خلق أفعال العباد)، لكونها ضمن الممكنات التى قام بها البرهان القطعى على وجوب تعلق قدرة الله ـ تعالى ـ وارادته بها .

وخلق أفعال العباد مثار خلاف بين المتكلمين من جانب ، والفلاسفة من جانب آخر ، بل ان الخلاف فى هذه المسألة وقع بين أئمة أهل السنة أنفسهم .

وقبل أن نتناول هذا الخلاف بالذكر ، يجدر بنا أن نوضح العلاقة بين العلة والمعلول ، أو بين الأسباب والمسببات ، ونبين رأى الفرق المتنازعة فى هذه العلاقة وتلك الصلة لأن فهمنا لهذه العلاقة يكشف لنا الخلاف فى مسألة خلق افعال العباد ، ويوضح لنا المبررات التى دفعت كل فريق الى القول برأيه الذى ذهب اليه ، فمثلا السكين والقطع ، فالسكين سبب والقطع مسبب ، وكذا النار والاحراق ، والماء والرى ، والاكل والشبع .

والخلاف حول : هل السكين هى التى تقطع ، والنار هى التى تحرق ، والماء هو الذى يروى ، أم أن كل من السكين والنار والماء وغيرها أسباب عادية فقط ، والقطع والاحراق والرى والاشباع حاصل بقدرة الله وتأثيرها ، ولاتأثير لهذه الاسباب فى مسبباتها ؟

الآراء فى ذلك كثيرة وهى :

أولا : رأى الفلاسفة :

ذهبوا الى القول بأن الاسباب تؤثر فى مسبباتها بطبعها وبذاتها ، فالسبب من طبعه وذاته يوجد المسبب ويخلقه ، ولا يشترط لتأثير السبب فى المسبب سوى أن يتحقق الشرط ، وينتفى المانع.

خذ لذلك مثالا توضيحيا لهذا الرأى، النار بطبيعتها تحدث الاحراق ، اذا تحقق الشرط وهو ملامسة الشئ القابل للاحتراق للنار ، وانتفى المانع من الاحراق وهو البلل ، فاذا تحقق ذلك لزم حدوث الاحراق.

الرأى الثانى : رأى المعتزلة:

قالوا : ان الاسباب تؤثر فى مسبباتها بقوة خلقها الله فى الاسباب ، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع التى أودعها الله فيها ، والنار تحرق بقوة الاحراق التى أودعها الله فيها .

فالاسباب مخلوقة لله ، والمسببات مخلوقه لله والتأثير واقع بقدرة أودعها الله فى الاسباب ، فالتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم ضرورى بمعنى أنه لا يتخلف مطلقا فاذا وجدت النار ووجد الشئ القابل للاحتراق ،

احرقت النار ضرورة.

ثالثا : رأى الماتريديه :

ذهبوا الى أن الاسباب و المسببات وتأثير الاسباب فى المسببات ، كل ذلك مخلوق لله - تعالى - ، الا أن التلازم بين الأسباب و المسببات تلازم عقلى ، لا يجوز تخلفه ، على معنى أن المسببات لا تتخلف مادامت وجدت الاسباب .

فاذا وجدت السكين ، ووجد الشىء القابل للقطع ، واستخدمت قطعت.. ضرورة عقلية .. ، وان كان القطع من خلق الله .

رابعا : رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى ان الاسباب والمسببات والتأثير من خلق الله ، الا أن التلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ، على معنى أنه يمكن ان توجد الاسباب ، ويتحقق الشرط وينتفى المانع ، ولا يوجد المسبب ، لأن الصلة بين السبب والمسبب صلة عادية ، يجوز تخلفها .

وناظم الجوهرة وشارحوها ، اعتقدوا رأى الاشاعرة وقالوا به ، وبينوا لنا موقف المخالفين من الصحة والفساد بل وحكموا عليهم بأحكام فصلها (الباجورى) فى شرحه للجوهرة بقوله :

فمن اعتقد أن الاسباب العادية كالنار والسكين والاكل والشرب تؤثر فى مسبباتها كالحرق والقطع والشبع والرى بطبعها وذاتها ، فهو كافر بالاجماع

— أو بقوة خلقها الله فيها ففى كفره قولان : والـ أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع . ومثل القائلين بذلك المعتزله القائلون بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه . فالاصح عدم كفرهم .

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ، لكن جعل بين الاسباب ومسبباتها تلازما عقليا ، بحيث لايصح تخلفها فهو جاهل ، فربما جره ذلك الى الكفر ، فانه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة

— ومن اعتقد أن المؤثر هو الله — تعالى — وجعل بين الأسباب والمسببات تلازما عاديا ، بحيث يصح تخلفها ، فهو المؤمن الناجى ان شاء الله —) .

اذا فهمنا هذا ... نعود الى أفعال العباد فنقول المراد بأفعال العباد : هو كل فعل يصدر من المخلوق سواء كان هذا المخلوق مكلفا أم غير مكلف .

وقد وقع الخلاف فى هذه المسألة ، ومحل الخلاف فيها

(أفعال العباد الاختيارية) ،أما ذوات العبيد ،وأقدارهم وأفعالهم الاضطرارية ،فلا خلاف فها ،بل هى مخلوقة لله — تعالى — من غير نزاع

ومن هنا نفهم أن أفعال العباد تنقسم الى قسمين :
ـ أفعال اضطرارية :
وهى تلك الأفعال التى لاقدرة للعبد على التحكم فيها وجودا أو عدما ،مثل رعشة اليد ،وحركة الأمعاء والقلب وغيرها من الأفعال ٠

وهذه الأفعال لاخلاف بين أحد فى أنها مخلوقة لله — تعالى — وحده ،ولا دخل لأحد غيره — تعالى فى وجودها ٠

ـ أفعال اختيارية :
وهى تلك الأفعال التى خير فيها العبد بين الفعل والترك وتصدر عنه عن روية وقصد ،كالقيام والقعود والقراءة ، وعدمها ٠

هذه الأفعال اختلف فيها المتكلمون ،هل هى مخلوقة لله — تعالى — ،أو يصدرها الانسان نفسه ،واليك الآراء التى قيلت فى هذا الشأن :

الرأى الأول : رأى جمهور أهل السنه :

قالوا : ان الأفعال الاختيارية مخلوقة لله — تعالى —

وحده ، وليس لقدرة العبد تأثير فيها ، وانما هى مقارنة للفعل فقط .

وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه بعدة وجوه منها :

١ ـ أن فعل العبد فى نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله ـ تعالى ـ ، اذن فعل العبد مقدور لله .

فالمقدمة الأولى مسلمة لأن صحتها مدركة بالمشاهدة ، والمقدمة الثانية ، ـ دليلها ما ثبت لله ـ تعالى ـ من وجوب الوحدانية التى تعنى انفراده بالخلق ، وما ثبت له ـ تعالى ـ من شمول علمه وقدرته وارادته للممكنات بأسرها ، وذلك يؤدى الى انفراده بالخلق والايجاد ، فهو خالق للعبد وخالق لأعماله .

٢ ـ ما علمناه من رأيهم فى علاقه الأسباب بمسبباتها فقد ذهبوا الى أن المسبب وهو العبد ، والمسببات وهى أفعاله كلها مخلوقة لله ، والتلازم بين الاسباب والمسببات تلازم عادى ، وهذا يقتضى أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وتأثيرها .

الرأى الثانى : قال به جماعة من أهل السنه :

قالوا : ان أفعال العباد الاختيارية واقعة بالقدرتين معا ، أى قدرة الله ـ تعالى ـ ، وقدرة العبد ، ثم اختلفوا على

الوجه التالى :

١ ـ قال الاستاذ الاسفرايينى :
ان لقدرة العبد تأثير فى أفعاله الاختيارية ، بمعنى ان هذه الأفعال واقعة بتأثير القدرتين ، ولا مانع عنده من اجتماع مؤثرين على أثر واحد

٢ ـ ونقل عن القاضى : أبى بكر الباقلانى :
قوله : ان الأفعال الاختيارية واقعة بالقدرتين الا أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بصفته ، أى بكونه طاعة أو معصية .

فمثلا (لطم وجه اليتيم) فان الحدث نفسه وهو لطم وجهه حاصل بقدرة الله وتأثيره ، أما وصفه بكونه طاعة ان كان للتاديب ومعصية ان كان للايذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره .

٣ ـ أما امام الحرمين فقد اضطرب النقل عنه فى هذه المسأله ، ومما نقل عنه ، أنه لولم تكن قدرة العبد مؤثرة لكانت عجزا

ويرى الشيخ السنوس فى حاشية ، والباجورى فى شرحه على الجوهرة (تنزيه هؤلاء الائمة عن مخالفة مشهور أهل السنة ، فهذه الأقوال لم تصح عنهم)

الرأى الثالث : رأى المعتزله •

ذهبوا الى أن الأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد نفسه بقدرة خلقها الله ـ تعالى ـ وأودعها فى العبد، ورأيهم هذا لوتأملته تجده، يتفق تماما مع رأيهم فى الصلة بين الأسباب والمسببات بصفه عامة •

اذا عرفت هذا ، فاعلم أن الصواب ما قاله أهل السنة ، لانه دل عليه ظاهر الكتاب والحديث ، وأجمع عليه السلف الصالح من الأمة قبل ظهور البدع ، لأن الله ـ تعالى ـ هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ، ولان التأثير وايجاد الممكنات خاصية من خواصه ـ تعالى ـ يستحيل ثبوتها لغيره •

تلك مسألة خلق أفعال العباد والخلاف فيها ، وهنا شبهتان لايجب أن نترك المسأله الابعرضهما ، ونبين كيفية دفعهما •

الشبهة الأولى :

اذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله ـ تعالى ـ فربما هجس لبعض القاصرين أن من حجة العبد أن يقول لله :

لم تعذبنى والكل فعلك ؟

والرد عليها :

أنه لا يتوجه عليه — تعالى — من غيره سؤال أو اعتراض ، قال — تعالى — (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)[1] .

ثم كيف يكون للعبد حجة على خالقه ، ولله الحجة البالغة ؟.

ومن أجل هذا فلا يسع العبد إلا التسليم المطلق لقدرة الله — تعالى — وارادته وفعله .

الشبهة الثانية :

اذا كانت الأفعال الاختيارية مخلوقة لله — تعالى — فكيف تنسب فعل الشر الى الله — تعالى — مع أنه نقص لا يليق بالذات الالهية

ولدفع هذه الشبهة نقول :

يجب على الانسان أن يعتقد أن الفعل خيره وشره لله — تعالى الا أن أدب الخطاب مع الذات الالهية يوجب ويحتم ألا ينسب له — تعالى — الا الخير ، أما الشر فينسب للانسان تنزيها لله تعالى — عن أن تنسب النقص اليه ، ونكون بذلك قد اتبعنا منهج القرآن الكريم فى قوله — تعالى — :

---

(١) سورة الأنبياء آية : ٢٣

(كذا (ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك)[1] ، واقتدينا بموقف سيدنا ابراهيم ـ عليه السلام ـ الذى قال ـ تعالى ـ فيما يحكيه عنه (الذى خلقنى فهو يهدين ، والذى هو يطعمنى ويسقين ، واذا مرضت فهو يشفين)[2] .

فلم يقل : أمرضنى كما يقضى سياق الاسناد فى الآية ، تأدبـا فى خطابه مع خالقه ، وبموقف الخضر ـ عليه السلام ـ حيث قال : (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما)[3] الآية . وقال : (فأردت أن أعيبها)[4] حيث أسند ايجاد العيب فى السفينة لكونه نقصا الى نفسه ، وقد قالا ـ عليهما السلام ذلك ، مع ادراكهما لقوله ـ تعالى ـ : (قل كل من عند الله) وعلمهما أن الكل من عند الله على سبيل الخلق والايجاد ... والله أعلم

---

(١) سورة النساء آية : ٧٩ .
(٢) سورة الشعراء آية : ٧٨ ـ ٨٠ .
(٣) سورة الكهف آية : ٨٢ .
(٤) سورة الكهف آية : ٧٩ .

التوفيق والخذلان

قال ناظم الجوهرة :

.. .. ∴ موفق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده ∴ .. ..

قال : الشارح :

(موفق) من التوفيق . وهو لغة : التأليف ، وشرعا :

خلق قدرة الطاعة والداعية اليها فى العبد ـ كما قاله امام الحرمين ـ ، وأراد بالقدرة : سلامة الأسباب والآلات فزاد قيد الداعية لاخراج الكافر . ولما أراد الأشعرى بالقدرة : العرض المقارن للطاعة عرفه بقوله :خلق قدرة الطاعة فى العبد . فلا يصدق على الكافر . يعنى : ان ما يجب اعتقاده أن الله ـ تعالى ـ هو الخالق لقدرة الطاعة فى من أراد توفيقه ـ وهو المراد بقوله : (لمن أراد أن يصل) لرضاه ومحبته ،

(وخاذل) أى خالق لقدرة المعصية فى من أراد خذلانه أى ترك نصرته واعانته ، وهو المراد بقوله (لمن أراد بعده) عن رضاه ومحبته ، فكنى عن التوفيق المراد بالوصول . وعن الخذلان المراد بالبعد تعبيرا باللازم عن الملزوم . فالموفق لايعصى اذلا قدرة له على المعصية ، كما أن المخذول لا يطيع اذلا قدرة له على الطاعه .

واستغنى بنسبة خلق التوفيق اليه — تعالى — عن نسبة الهداية ، وبنسبة خلق الخذلان عن نسبة خلق الضلال والختم والطبع والأكنة والمد فى الطغيان ، والأصل فى ذلك قوله — تعالى (انك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) ، (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) .

المسألة الثامنة
التوفيق والخذلان

انتهينا فى المسألة السابقة الى أن أهل السنة ذهبوا الى القول : بأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله — تعالى — وحده ، وليس للعبد تأثير فيها ، وقلنا : ان هذا الرأى هو أصوب الاراء لكونه مؤيدا بالكتاب والسنه ، ومجمعا عليه من السلف الصالح للأمة .

وفى هذه المسألة نعالج مسألة خلق أفعال العباد ولكن من زاوية خاصة وهى :

هل لله أن يضل من يشاء ، ويهدى من يشاء لانه لايسأل عما يفعل ، أو أن ذلك لايمكن أن يكون ؟

وموضوع هذه المسأله هو ما يطلق عليه : التوفيق والخذلان ، أو الهداية والاضلال وكلاهما من الجائزات فى حقه تعالى ..

فالتوفيق لغة هو : التأليف بين الأشياء

وشرعا : هو خلق قدرة الطاعة فى العبد

وقد يعبر عنه : بخلق الطاعة نفسها

ولنا أن نسأل : ما المراد بقدرة الطاعة فى هذا التعريف؟رأيان :

الرأى الأول : لامام الحرمين :

حيث فسر قدرة الطاعة بسلامة الآلات وصحة الأسباب

والمراد من الاسباب : الأشياء التى تكون حاملة على الفعل

والمراد من الآلات : الأشياء التى يحصل بها الاعانة على أداء الفعل

فالماء الذى تتوضأبه من الأسباب العرفية للصلاة ، والأعضاء التى تحاول بها أداء الطاعة آلاة لها .

ولعلك تلاحظ أن سلامة الآلات ، وصحة الاسباب بالمعنى الذى قدمناه ، موجودة فى المؤمن كما أنها موجودة فى الكافر أيضا ، فيلزم من تعريف التوفيق بأنه (خلق قدرة الطاعة فى العبد) وتفسير القدرة بما فسرناه ، أن يكون الكافر موفقا ، فى حين أنه غير موفق ، فالتعريف على هذا يكون غير مانع حيث لم يمنع من دخول الكافر فيه

من أجل هذا وجب اضافة قيد (الداعية اليها) لتعريف التوفيق ليخرج به الكافر من هذا التعريف ، فيصبح التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد والداعية اليها . أى والميل النفسانى المصاحب للطاعة .

الرأى الثانى : للامام الأشعرى :

فسر قدرة الطاعة بانها (العرض المقارن للطاعة) . وتفسير قدرة الطاعة بهذا المعنى ، يخرج الكافر لانه خارج بالقدرة ، فيصبح التعريف بهذا التفسير جامعا مانعا ، فلا يحتاج لاضافة قيد (الداعية اليها)

ونستطيع أن نوضح الفرق بين رأى الامامين فنقول ،

ـ اتفق الامامان على أن التوفيق معناه شرعا : خلق قدرة الطاعة فى العبد

ـ واختلفا فى تحديد معنى قدرة الطاعة :

فان فسرت القدرة (بسلامه الآلات وصحة الأسباب) كما هو رأى امام الحرمين ، وجب اضافة (الداعية اليها) أو (تسهيل سبل الخير اليها) فى التعريف ليخرج الكافر منه والقدرة بهذا المعنى ممكنه . وان فسرت القدرة (بأنها العرض المقارن للطاعة) كما هو رأى الامام الأشعرى ، فالكافر خارج من التعريف فلا حاجة لاضافة هذا القيد ، والقدرة بهذا المعنى امتثال .

اذا اتضح لك ذلك ، فلك الخيار أن تعرف التوفيق بأحد التعريفين ، فكلاهما صحيح بعد مراعاة ماذكرنا .

والخذلان لغة هو : ترك النصرة والاعانة

وشرعا : هو خلق قدرة المعصية فى العبد

وقد يعبر عنه : بخلق المعصية نفسها

وما سبق أن ذكرناه فى التوفيق ينطبق تماما على الخذلان بمعنى : ان فسرنا قدرة المعصية (بسلامه الآلات وصحة الأسباب) أضفنا للتعريف نفس القيد السابق فيصبح (خلق قدرة المعصية فى العبد والداعية اليها)

وان فسرنا القدرة بانها (العرض المقارن للمعصية) كما هو رأى الامام الأشعرى اكتفينا بهذا التعريف

واذا رجعنا الى قول الناظم :

... ... موفق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن اراد بعده ..

أدركنا أن مراده أن يقول : ان الله سبحانه وتعالى يهدى ويوفق من أراد من عباده أن يصل الى محبته ورضاه ، بأن يخلق

فيه القدرة على طاعته ، وييسر له سبل الخير والرشاد ، ومـــا على العبد الا أن يأخذ فى الأسباب التى هيأها الله ـ تعالى له .

أما من أراد الله ابعاده عن محبته ورضاه ،أضله وخذله ، وذلك بأن يوكله الى نفسه ، ويترك نصرته ، ويختم على قلبـــه ، ويجعل الأكنة على قلبه ،ويمد فى طغيانه ، كما ورد ذلك فـــى الكتاب الكريم حيث قال ـ تعالى ـ : (ختم الله على قلوبهم)[١] وقال : (وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه)[٢] وقال : (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون)[٣]

ونخلص من هذا الى : أن التوفيق فى رأي أهل السنة هـو خلق قدرة الطاعة فى العبد ،فلا يقدر بعد على المعصية ، والخذلان هو : خلق قدرة المعصية فى العبد ، فلا يقدر على الطاعة

وبتعبير آخر التوفيق والهداية ، والخذلان والضلال ، مـــن خلق الله ـ سبحانه وتعالى ـ ، فيخلق الهدى فى قلب مـــن يريد ، والضلال فى قلب من يشاء

والله أعلم

---

(١) سورة البقرة آية : ٧ (٢) سورة الاسراء أية : ٤٦
(٣) سورة البقرة آية : ١٥

الوعد والوعيد

قال ناظم الجوهرة :

... . ومنجز لمن أراد وعده

قال الشارح :

ولما اختلف الاشاعرة والماتريدية فى الوعد والوعيد أشار الى ذلك بقوله : (و) مما يجب شرعا اعتقاده أن الله تعالى ـ (منجز) أى معط (لمن أراد) به خيرا (وعده) الذى سبقت به ارادته فى الأزل ، اذ المراد لايتخلف عن الارادة ، لأنه لوتخلف اعطاء الموعودين لزم الكذب والسفه والخلف والتبديل فى القول . وهو خلاف قوله ـ تعالى ـ : انك لاتخلف الميعاد، مايبدل القول لدى ، فالثواب فضل من الله ـ تعالى ـ وعد بـه المطيع فيفى له ، لان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه ـ تعالى ـ عنه ، بخلاف الوعيد فانه لايستحيل اخلافه ، فيجوز عليه ـ سبحانه وتعالى ـ ألا يفى به من أوعده اياه . لان الخلف فى الوعيد لا يعد نقصا بل يعد كرما يمتدح بـه ، والكريم اذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبنى اخباره به على

المشيئة وان لم يصرح بها ، بخلاف الوعد فان اللائق بكرمه أن يفى اخباره به على الجزم ــ هذا ما ذهب اليه الاشاعره ــ وذهب الما تريدية الى امتناع تخلف الوعيد كالوعد ٠ وجعلوا الايات الواردة بعموم الوعيد مخصوصة بالمؤمن المغفور له ٠

المسالة التاسعة
بيان حكم الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب

من الأمور الجائزة فى حقه ــ تعالى ــ مايعرف فى علم الكلام بمسألة الوعد والوعيد ٠

والوعد من وعد بالثواب ٠ والوعيد من أوعد بالعقاب ، والخلاف فى مسالة الوعد والوعيد حاصل بين الأشاعرة والماتريدية ، حيث اتفقوا فى الوعد ، واختلفوا فى الوعيد ، واليك البيان :

اما الوعد بالثواب :

فقد اتفق الاشاعرة والماتريدية على أن الوعد بالثواب ان جاز تخلفه عقلا ، الا انه يجب انجازه شرعا ، بمعنى أن الله اذا وعد انسانا بالثواب ، فلابد من الوفاء به ، واستدلوا على ذلك بالنقل والعقل :

أما النقل ، فيقوله ـ تعالى ـ : (وعد الله لايخلف الله وعده)[1] ،وقوله ـ تعالى ـ : (ان الله لايخلف الميعاد)[2]

أما العقل : فلأنه لوتخلف ما وعد الله به عباده من الثواب ، لزم على ذلك الكذب والسفه والخلف على الله ـ تعالى ـ ولكن اللازم باطل لأنه نقص يجب أن يتنزه الله ـ تعالى عنه ، فبطل ما أدى اليه وهو الخلف في الوعد ، وثبت نقيضه وهو انجاز الوعد ،

أما الوعيد بالعقاب :

فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على جواز تخلفه عقلا واختلفوا في جواز تخلف الوعيد شرعا أو عدم جوازه

فقال الأشاعرة :

بجواز تخلف الوعيد بالعقاب واستدلوا على ذلك بقولهم :

١ ـ ان تخلف الوعد نقص ، أما خلف الوعيد فهو كرم يمتدح عليه فاعله ، فيجوز على الله لانه اكرم الاكرمين ،

---

(١) سورة الروم أيه : ٦

(٢) سورة آل عمران أية : ٩

٢ ـ أن هناك فرق بين الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب فالكريم عندما يعد بالخير يبنى وعده على الجزم فيلزمه الوفاء بوعده ،

وعندما يوعد بالعقاب يبنى وعيده على المشيئة ، ان شاء عاقب

وان شاء عفى وأصفح ، واللائق بكرم الكريم ألا ينفذ وعيده .

وقد قال الشاعر :

وانى وان أوعدته أو وعدته

لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

٣ ـ ان الوعد حق العباد على الله لأنه فضل وعد به المطيع وضمن عطاءه فهو أولى بالوفاء . أما الوعيد فهو حقه ـ تعالى ـ على العباد ، وصاحب الحق ان شاء عفا ، وان شاء أخذ ، والعفو عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة .

وقال الماتريدية :

ان الوعيد بالعقاب يجب انفاذه شرعا كالوعد بالثواب ، لانه يلزم من تخلفه مفاسد كثيرة نذكر منها مثلا :

١ ـ الكذب فى خبره ـ تعالى ـ وهو القائل : (ومن يعص الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) (١)

---

(١) سورة النساء : ١٤

فخلف وعيده هذا يعد كذبا فى خبره ، والكذب فى خبر الله محال بلاريب عند جميع المتكلمين .

٢ ـ تبديل قول الله ـ تعالى ـ وهو القائل : (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد)[1]

٣ ـ تجويز عدم خلود الكافر فى النار ، وهو خلاف ما قامت عليه الادلة القطعية مثل قوله ـ تعالى ـ : (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النارهم فيها خالدون وغيرها من الآيات التى تجزم بخلود الكفارفى النار .

وقد تناول الأشاعرة هذه الاعتراضات بدفعها حتى يسلم لهم مذهبهم فقالوا ردا على الماتريديه :

١ ـ بالنسبة للكذب فى خبره ـ تعالى ـ فلا يلزم من تخلف التوعيد (كذب) لأن الكريم اذا أخبر بالوعيد بنى ذلك على مشيئته ، وان لم يصرح بها ، ان شاء حققه وان شاء رجع عنه فى الدار الآخره ، بخلاف الوعد بالثواب فاللائق بكرمه أن اخباره به على الجزم والدليل على ذلك قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزله ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفرله)

---

(١) سورة ق آية : ٢٩

(٢) سورة البقرة : ٣٩

٢ - وعن الثانى : أن التبديل الممنوع انما هو تبديل القول فى وعيد الكفار ، أو من لم يرد الله عنه عفوا ، والاية موضع الاستشهاد محمولة على ذلك .

٣ - كما لايلزم تجويز عدم خلود الكفار فى النار ، لان جواز تخلف الوعيد مخصوص بما يجوز العفو عنه ، فلاينا فى خلود الكفار فى النار ، فانه لا يجوز العفو عن الكفر بدليل قوله - تعالى - : (ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)[1] وقد خصصت هذه الآيه وقيدت العموم الذى ورد فى قوله - تعالى - : (ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم)[2]

هذا رأى الأشاعرة الماتريدية فى مسألة الوعد والوعيد ، ومع اتفاقهم على أن الكافر مخلد فى النار ، وعلى أن بعض المؤمنين يغفرلهم ، الا أن الأشاعرة يقولون : ان آيات الوعيد شملت هذا البعض المغفور له ، فظهر منها تخلف الوعيد فيه .

اما الماتريدية فقالوا : ان الايات الواردة بعموم الوعيد مستثنى منها المؤمن المغفور له ، أما غير المغفور له ، فلا بد من انفاذ الوعيد فيه ، لان الوعيد لايجوز تخلفه .

---

(١) سورة النساء آية : ١١٦
(٢) سورة الزمر آية : ٥٣

ولنا أن نسأل ما ثمرة الخلاف فى هذه المسألة ؟

نقول : ان البعض اعتبر الخلاف فى الوعيد بالعقاب خلافا لفظيا .

الا أننا نرى مع مارآه شارح الجوهره أن هذا الخلاف حقيقى وينبنى عليه أنه يصح أن نقول على رأى الأشاعرة فى دعائك (اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم) .

فى حين أنه لايصح ذلك على رأى الماتريدية

أما رأى المعتزلة فى هذه المسألة فقد أغفلنا ذكره اتباعا لمنهج شارح الجوهرة الذى لم يتعرض اليه .

والله أعلم

فى السعـــادة والشقاوه

قال الناظم :

فوز السعيد عنده فى الأزل .·. كذا الشقى ثم لم ينتقل

قال الشارح :

ومما يجب اعتقاده أن يكون فوز السعيد : أى ظفـــــرة بحسن الخاتمة وايمان الموافاه عنده تعالى فى الازل علـــــى ما ذهب اليه الأشاعرة ، والازل عبارة عن عدم الاولية أو عـــن استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى .

كذا الشقى : أى شقاوته ووقوعه فى سوء الخاتمة وكفـــــــر الموافاة أزلى عنده تعالى مثل سعادة السعيد .

ثم لم ينتقل كل واحد عما ختم له به ، والالزم انقـــلاب العلم جهلا وتبدل الايمان كفرا بعد الموت وعكسه بديهى الاستحـــــالــــه .

ومراد المصنف ـ رحمة الله تعالى ـ أن السعادة والشقاوة أزليتان أى مقدرتان فى الازل لا تتغيران ولا تتبدلان .

فالسعادة الموت على الايمان ، والشقاوة الموت على الكفـــــر لتعلق العلم الازلى بهما ، كذلك فالسعيد من علم الله فـــى الازل موته على الايمان وان تقدم منه كفر ، والشقى من علم الله فـــى الأزل موته على الكفر وأن تقدم منه أســـلام ويترتـــب علـــى السعـــادة الخـــلود فى الجنـــة وتوابـــع الخـــلود ، وعلـــى

الشقاوة الخلود فى النار وتوابعه ، وعلى هذا يصح أن يقول
أنا مؤمن ان شاء الله تعالى :نظرا للمآل .

وعند الماتريدية لا يصح ذلك نظرا للحال اذ السعيد
عندهم هو المسلم ، والشقى هو الكافر ، والسعادة الاسلام
والشقاوة الكفر فيتصور فى السعيد أن يشقى بأن يرتد بعد
الايمان ، ويسعد الشقى بأن يؤمن بعد الكفر ، فليس كل
من السعادة والشقاوة أزليا بل تتغير ان وتتبدلان .

والخلف لفظى لأن الأشعرى لا يحيل ارتداد المسلم الغير
المعصوم ، ولا اسلام الكافر الغير المحتوم عليه بالشقاوة

والماتريدى لا يجوز الارتداد على من علم الله موته على
الاسلام ، ولا الاسلام على من علم الله موته على الكفر .

المسألة العاشـــرة
السعادة والشقاوة

هذه مسأله من المسائل التى تعد فرعا عن خلق اللـــة لافعال العباد الاختيارية كما هو مذهب الأشاعرة

والسعادة والشقاوة صفتان من صفات العبد ، أما الاسعاد والاشقاء فهما من صفات الله — سبحانه وتعالى — وقـــد حصل الخلاف فى هذه المسألة — أيضا — بين الأشاعرة من جانب والماتريدية من جانب آخر ، وانحصر هذا الخلاف فى اختلافهما فى تفسير معنى السعادة والشقاوة واليك رأى الفريقين :

أولا : رأي الأشاعرة .

قالوا السعادة : هى موت الشخص على الايمان ويسمونـــة موت الموافاة ، والسعيد : هو من علم الله — تعالى — أزلا أنه يموت على الايمان ، فخاتمته وهى موته على الايمان تـــدل على أن هذا الشخص قدرت له السعادة أزلا فى علم اللـــه تعالى وأن تقدم ايمانه كفر.

وقالوا الشقاوة هى موت الشخص على الكفر ويسمونه كفر الموافاه والشقى : هو من علم الله — تعالى — أزلا أنه يموت على الكفر فخاتمته وهى موته على الكفر تدل على أنه فى الأزل كان مـــن الاشقياء ، وان تقدمه أيمان .

ويتضح من هذا أن السعادة والشقاوة فى اعتقاد الأشاعرة ليست باعتبار حال الشخص وما هو عليه من ايمان أو كفر ، بل باعتبار ما سبق أزلا فى علمه - تعالى - :

ومن هنا ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة لا يعرف الا بعد موته ، فان مات على الايمان علمنا أن السعادة قدرت له فى علم الله أزلا ، ومن مات على الكفر علمنا أن الشقاوة قدرت له أزلا ، فالعبرة عندهم بالخاتمة وما يترتب عليها من آثار فى الآخرة من خلود فى الجنه والتمتع بالنعيم المقيم ، أو خلود فى النار بعذابها الأليم الدائم .

فاذا نظرنا الى الاسعاد والاشقاء باعتبارهما صفتين لله فهما أزليتان ، واذا نظرنا الى السعادة والشقاوة باعتبارهما صفتين للعبد ، فهما حادثان .

أذا علمت هذا ، فالأشاعرة اذا قالوا : أن السعادة والشقاوة صفتان ثابتتان لا تتغيران ولا تتبدلان فقصدهم أنهما لا تتغيران ولا تتبدلان عما سبق أزلا فى علمه - تعالى - فالسعيد فى علمه لا ينقلب شقيا وبالعكس ، والالزم انقلاب العلم جهلا ، وهو بديهى الاستحالة .

وهما بهذا الاعتبار أزليتان ، أى باعتبار تعلق علم الله أزلا بهما لا بالنسبة لوجودهما من العبد فتنبه الى ذلك .

ثانيا : رأي الماتريديه :

خالفوا الأشاعرة فى تفسير كل من السعادة والشقاوة فقالوا السعادة : هى الايمان فى الحال ، والسعيد هو المؤمن فى الحال ، حتى لو تقدمه كفر ، فاذا مات على الكفر فقد انقلب شقيا بعد أن كان سعيدا .

والشقاوة هى الكفر فى الحال ، والشقى هو الكافر فى الحال وان تقدمه ايمان ، فاذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعد أن كان شقيا .

والشقاوة هى الكفرفى الحال ، والشقى هوالكافرفى الحال وان تقدمه ايمان ، فاذا مات على الايمان فقد انقلب سعيدا بعدأن كان شقيا

فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة تابع لما قام به فى الحال من ايمان أو كفر .

ويتضح مما تقدم : أن العبرة عندهم الوصف القائم بالشخص من الايمان أو الكفر ، فالحكم على الشخص بالسعادة والشقاوة يعرف من الحالة التى عليها الشخص ، وهما بهذا الاعتبار وصفان حادثان يتغيران ويتبدلان .

ثمرة الخلاف :

لو تأملت الرأيين السابقين اتضح لك : أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظى لا ثمرة له ، لأنهم اختلفوا فى تعيين المراد من لفظى السعادة والشقاوة ، فى حين أنهم اتفقوا فى الأحكام التالية :

١ ـ أن السعيد من مات مؤمنا ، والشقى من مات كافرا .

٢ ـ أن المسلم الغير معصوم يجوز أن يرتد عن الاسـلام كما يجوز اسلام الكافر الذى لم يقدر له الشقاء أزلا .

٣ ـ من علم الله موته على الايمان لا يجوز ارتداده ، ومن علم الله موته على الكفر لا يجوز أسلامهوالا انقلب علم الله جهلا وهذا معلوم الاستحاله بداهة .

واذا عدنا الى قولة الناظم :

فوز السعيد عندنا فى الأزل .'. كذا الشقى ثم لـم ينتقل

فمـراده أن يقول :

ومما يجب اعتقاده : أن فوز السعيد بالخير مقدر فى علـم الله أزلا ، وكذا شقاوة الشقى مقدر فى علمه أزلا ، ولا يجـوز أن يتحول السعيد عما قدر له فيكون شقيا ولا يجوز أن يتبـدل الشقى عما قدر له أزلا فيكون سعيدا .

وهذا تصوير لمذهب الأشاعرة . والله أعلم

أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

قال الناظم :

وعندنا للعبد كسب كلفا ∴ به ولم يكن مؤثرا فلتعرفا

فليس مجبورا ولا اختيارا ∴ وليس كلا يفعل اختيارا

قال الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة عندهم بمسألة الكسب فقال (وعندنا) أهل السنه والحق خلافا للجبرية والمعتزلة المردود عليهما بقولة : فليس مجبورا الخ (للعبد) المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى (كسب) لأفعاله الاختيارية والكسب : ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به أو ما يقع به المقدور في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ، أو ما يقع به المقدور لا في محل قدرته . فالكسب لا يوجب وجود المقدور ، وان أوجب اتصاف الفاعل بذلك المقدور (كلفا) به العبد أى الزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفه أى مشقة . لأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه وأن لا تأثير الا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمى أثر القدرة الحادثة كسبا . وان لم نعرف حقيقته ، ويفهم من قوله (كلفا) رد مذهب الجبرية (ولم يكن) مؤثرا في المقدور تأثير اختراع وايجاد له، ومراد

الناظم : أن مذهب أهل السنة أن للعبد كسبا لافعاله يتعلق به التكليف من غير أن يكون موجودا وخالقا لها وانما له فيها نسبة الترجيح كالميل للفعل أو الترك والأصل فى ذلك قوله — تعالى — : (وخلق كل شىء فقدره تقديرا)
(والله خلقكم وما تعملون) ولو كان العبد خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ، واللازم باطل فالملزوم كذلك (فلتعرفا) هذا الحكم الخفى الادراك مع ظهوره عند مثبت الوحدانية المحضة لله — تعالى — وهذه النسخة هى التى أصلحها أستاذنا فى المبيضة بيده ، وهى أحسن من المتداولة فى أيدى الناس .

وما منعنى أن أشرح عليها الا غيبة الأصل عنى كما نبه على ذلك بطرد أصله وفهم من قولة : ولم يكن مؤثرا رد مذهب المعتزلة ، ولكن القوم لا يكتفون الا بالتصريح فى مقام رد المذاهب الفاسدة ، فلذا أشار الى رد مذهب الجبرية بقوله (فليس مجبورا) أى واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد باختياره فاعتقد أن العبد ليس مجبورا (ولا اختيارا) له فى صدور جميع أفعاله عنه التى من جملتها الكسب السابق كما زعموا أنه متبع لظهورها كخيط معلق فى الهواء تميله الرياح يمينا وشمالا ، فالحيوانات عندهم فى أفعالها بمنزلة الجمادات لا تتعلق بها قدرة لا ايجادا ولا اختراعا ولا تناولا ولا اكتسابا .

فالواجب اعتقاده أن بعض أفعاله صادرة عن اختياره وبعضها

الآخر عن اضطراره لما يجد كل عاقل من الفرق الضرورى بين حركتى يد المرتعش الارتعاشية والارادية حال تناول بعض الاشياء وأشار الى رد مذهب المعتزلة بقوله والواجب اعتقاده أيضا أن العبد ليس كلا يفعل اختياراً أى لا يخلق كل فرد فرد من جزئيات فعله الاختيارى للاجماع على أنه لا خالق غيره — سبحانه وتعالى — واستناد جميع الممكنات الى قدرته — تعالى — وارادته وعلمه الأزليان ، وعلم من وجوب انفراده — تعالى — بالخلق بالاختيار ، ونفى تأثير العبد فيما باشره من الأفعال بطلان دعوى : أن شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه وأنما الله تعالى يحسب جرى العادة يخلق ذلك الأثر عنده لأنه كالستر عند اللبس ، والرى عند الشرب ، والاحتراق عند مماسة النار

المسألة الحادية عشر

أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف

بعد أن فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الحديث عن صفات الله - تعالى - شرع في هذه المسأله في الكلام عن أحد متعلقات خلق أفعال العباد الاختيارية ، أى الأفعال التى يتمكن الفاعل من تركها عند أرادة فعلها . وخص هذا النوع من الأفعال بالحديث لما سبق أن علمنا أن النوع الثانى منها وهى الأفعال الاضطرارية لا نزاع فى أنها مخلوقة لله - سبحانه وتعالى - .

ومسأله خلق أفعال العباد الاختيارية نشأ الخلاف فيها نتيجه لعاملين :

الأول : أن أدلتها تتنافى وتتعارض فالأدلة العقلية متباينة وظواهر النصوص مختلفة على النحو الذى سيتضح لنا جليا بمشيئة الله .

الثانى : الخلاف فى تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحط من هذا الكمال .

وحاصل هذه المسألة دار حول الاجابه عن هذا السؤال

اذا كان الله - تعالى - خالقا للعبد وخالقا لفعله كما عرفنا ذلك من رأى الأشاعرة ، فكيف يحاسب العبد على أفعاله ، أو ما هو الأساس الذى يقوم عليه التكليف بالأعمال ، وكيف يعاقب هذا على فعله ويثاب الآخر ؟ أو هل أرادتنا حرة

تعمل ما تشاء وتترك ما تشاء أم أنا مجبرون فى الحقيقة على عمل ما نعمل فلا نستطيع أن نعمل غيره ؟ وغير ذلك من الاسئلة كثيرة تدور حول هذا المعنى .

الواقع أن هذه مشكلة المشاكل التى أثارها الانسان من قديم الزمان ، وشغلت الفلاسفة قديما وحديثا ، وأطلقت عليها مسميات كثيرة فسميت بالجبر والاختيار ، وحرية الارادة ، والقضاء والقدر ، ومسئوليه العباد عن أفعالهم ، ومشكلة التكليف وغير ذلك .

ولما جاء الاسلام ، وحث الانسان على الفكر والنظر اثيرت هذه المشكلة رغبة فى العثور على اجابة شافية كافية لهذه الأسئلة وغيرها ، والمطلع على أمهات الكتب التى صنفت فى علم التوحيد يجد أن مسألة (أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف) لاقت اهتماما من كافة المتكلمين قديمهم وحديثهم ، ومن الخير أن نحصر الخلاف فى هذه المشكلة بين فرق ثلاث : الجبرية ، المعتزلة ، وأهل السنة ، ومن الخير أيضا أن نذكر بشىء من التفصيل رأى هذه الفرق فى المشكلة موضوع البحث فنقول :

أولا الجبرية :

وهم الجهمية أصحاب جهم ابن صفوان الترمذى ، هؤلاء ذهبوا الى أن الله - تعالى - قدر أزلا أفعال العباد ،

فلا بد أن تصدر هذه الأفعال عنهم بقدرة الله وحده ، وأن الله يخلق في العباد الأفعال كما يخلقها في الجماد ، فلا تعلق لها بالعبد أصلا لا ايجادا ولا اكتسابا .

وعلى هذا : فالعبد عندهم مجبور جبرا مطلقا ، ليس له ارادة حرة في اختيار أفعاله ، ولا قدرة على خلقها ، فهو كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت ، أو كالخشبة بين يدى الأمواج تقذف بها الأقدار حيث أرادت فأفعاله الاختيارية كأفعاله الاضطرارية سواء بسواء ، بمعنى أنه مضطر في جميعها الا أنها تنسب اليه على سبيل المجاز كما تنسب الى الجمادات فكما يقال : أثمرت الشجرة ، جرى الماء ، اشرقت الشمس ، كذلك يقال : كتب محمد ، قضى القاضي ، أطاع فلان ، كلها من نوع واحد على طريق المجاز .

والثواب والعقاب أيضا جبر كما أن الأفعال جبر ، فالله - تعالى - قدر لفلان فعل كذا وقدر له أن يثاب وقدر على الآخر المعصية وقدر له أن يعاقب .

أدلة الجبرية

استدل أصحاب هذا الرأى على ما ذهبوا اليه بالمنقول والمعقول ففي جانب النقل استدلوا بالآيات الدالة على عموم الخلق ، مثل

قوله ـ تعالى ـ : (الله خالق كل شئ)[١] وقـــولـه ـ تعالى ـ : (الله خلقكم وما تعملون)[٢] وقوله ـ تعالى ـ (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهـم عذاب عظيـم)[٣] وقوله ـ تعالى ـ (ومن يرد أن يضلـــه يجعل صدره ضيقا حرجا)[٤] وغيرها من الآيات .

وفى جانب العقل قالوا :

أن فعل العبد أما أن يكون مخلوقا لله وحده ، أو للعبـد وحده ، أو لهما معا ، أو لا لله ولا للعبد .

أربعة أقسام عقلية لا يخرج الفعل عن كونه واحدا منها ،

ـ الرابع منها باطل ، لاستحالة وجود الفعل بدون فاعل .

ـ والثالث باطل لأنه يلزم عنه اجتماع مؤثرين (قدرة الله وقدرة العبد) على أثر واحد ، واجتماع مؤثرين على أثر واحـد معلوم الاستحالـــة .

ـ والثانى باطل : لأن الأدلة العقلية والنقلية قضت بأن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ فلو قلنـــا أن قدرة العبد موجدة للفعل ، لزم عن ذلك اخراج بعـض الأشياء عن قدرة الله ـ تعالى ـ وهذا أمر يتعارض مـــع كونه ـ تعالى ـ على كل شئ قدير .

(١) سورة الزمر أيه : ٦٢ (٢) سورة الصفات أيه : ٩٦
(٣) سورة البقرة أيه : ٧ (٤) سورة الانعام أيه : ١٢٥

واذا بطلت الأقسام الثلاثة ، ثبت صحة القسم الأول منها وهو (أن الأفعال موجودة بقدرة الله) وهو ما نقول به ، فليس للعبد تأثير ما فى أى فعل ، فيكون مضطرا فى جميع أفعاله

مناقشة رأى الجبرية

هذا الرأى ظاهر الفساد والبطلان ، لأن الجبرية برأيهم هذا يهبطون بالانسان الى مرتبة تماثل الجماد ، وتلك مرتبة يأباها كل عاقل ولا يقبلها على نفسه ، فضلا عن أن دعوتهم هذه تدعوا الى التعطيل وترك العمل والركون الى القدر.ومن ناحية أخرى أن هذا الرأى يلزم عنه اللوازم الآتية :

١ — أن قولهم : ان العبد مضطر فى جميع أفعاله ، تبطله الضرورة العقلية ، والمشاهدة الحسية ، لأن كل انسان منا يدرك الفرق بين فعله الاضطرارى كحركة يده عند الرعشة ، وفعله الاختيارى كتوجهه لزيارة عزيز لديه ، فالأول لا قدرة له على الحركة ولا ايقافها ، والثانى بخلافه ومن هنا يتضح أن افعال العباد بعضها صادر عن اختيار وبعضها الآخر صادر عن اضطرار ، وقد اجمع العقلاء على ذلك .

٢ ـ أن رأيهم هذا لو سلمناه لأبطل الفائدة من التكليف وارسال الرسل ، ونفى المعنى من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، اذ كيف يصح أن يجازى الله الانسان على شيء لم يكن لقدرته وارادته دخل فى فعله أو عدم فعله ؟

٣ ـ لواستوت الأفعال كلها كما يقول الجبريون لبطل تفريق الشرع بين الأفعال الاضطرارية والافعال الاختيارية ، و لبطل أيضا التكليف ببعضها دون البعض الآخر ، لأن الافعال كلها على هذا الرأى لا شيء منها فى وسع المكلف عادة فلا تكليف اذا بشيء منها لقوله ـ تعالى ـ : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (١)

ثانيا : المعتزلة :

ذهب اكثر المعتزله مذهبا آخر يخالف مذهب الجبرية فقالوا

أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم بقدرة خلقها الله وأودعها فيهم ، فهى واقعة بقدرة العبد واختياره على سبيل الاستقلال ، وليس لقدرة الله وارادته أى دخل فى ايجادها فالعبد عندهم حرفى اختيار أفعاله

أدلة المعتزلة

استدل المعتزلة على ما ذهبوا اليه بالنقل والعقل .

ـ أما أدلتهم من النقل ، فكان عمادها الآيات القرآنية

---

(١) سورة البقرة أيه ٢٨٦

التى تسند الأفعال للعباد مثل قوله ـ تعالى ـ (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)[١] ومثل قوله ـ تعالى ـ (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها)[٢] وقوله ـ تعالى ـ (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[٣]

ـ أما أدلتهم العقلية فقالوا :

١ ـ لو لم تكن قدرة العبد موجدة لفعله ، لما صح أن يثاب عليه أو يعاقب ، والتالى معلوم البطلان اذ كيف يثاب أو يعاقب على فعل غيره ، فالمقدم مثله

٢ لو كانت الأفعال الاختيارية لا يباشرها العبد بنفسه بل كانت من الله ـ تعالى ـ لبطل التكليف ، اذ لو لم يكن العبد قادرا على أن يفعل وألا يفعل ما صح عقلا أن يقال له : افعل هذا ولا تفعل ذاك .

٣ ـ اننا نعتقد الكمال لله ، بل أن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الانسان ، واذا فالكامل الى ابعد غايات الكمال ، والخير الى ابعد ما يمكن أن يتصور من الخير لا يمكن أن يكون قادرا أو مريدا لخلق القبيح والشر والاثم الذى يزخر به العالم منذ أول عهده بالوجود والا استلزم ذلك أن يكون الله جاهلا ، لا يعرف أن هذا قبيح ، وكل ذلك محال فى حق الله ـ تعالى ـ فوجب أن يكون العبد خالقا لهذه الأفعال ، ولا دخل لقدرة الله فيها .

(١) سورة البقرة أيه ٧٩ (٢) سورة فصلت أيه : ٤٦
(٣) سورة الكهف أيه : ٢٩

مناقشـــة رأى المعتزله

لاشك أن رأى المعتزلة فيه مغالاة فى اطلاق حرية العبـــد واستقلاله فى خلق أفعاله ، وفرض وجود من يستقل بأفعالــــه فى هذا الكون أمر لا يليق فى حق الله خالق الكائنات ـ سبحانه وتعالى ـ .

وقد تناول الأشاعرة الأدلة التى ساقتها المعتزلة بالرد بما يثبت ضعفها ، ومن هذه الردود :

١ ـ ان أدلتكم هذه كلها تلزم لو كان العبد مجبورا لا قدرة له أصلا ، فهى ترد على الجبرية لا علينا ، لأننا لا ننفـــى قدرة العبد ولا تعلقها ، وانما ننفى تعلقها على جهـــة التأثـــير فقط .

٢ ـ ما استدللتهم به من الآيات القرآنية مـــثبت لدعواكـــم الا أنى هذه الآيات عورضت بالآيات التى تفيد العموم مثـــل قوله تعالى ـ : (الله خالق كل شئ) وقوله ـ تعالى ـ (الله خلقكم وما تعملون) ، فضلا عن أن البرهان العقلى قام على خلاف ما تثبته ظاهر هذه الآيات ، فوجـــب تأويلها ليتم التطابق بين العقل والنقل .

٣ ـ أن الأعمال الصالحة أمارت السعادة فقط ،وترتيب السعـادة عليها عادى ، فلزم المدح أو الذم ، ولزوم الثواب والعقاب

على الفعل ليس لزوما عقليا كما تعتقدون ، بل هو لزوم عادى ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير أن يرد سؤال .

فكما لا يقال : لم جعل الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يقال : لم جعل الله الثواب والعقاب مترتبين على الأفعال حيث لا يؤدى الفعل الى وجوب ثواب المطيع ، ووجوب تعذيب العاصى ، لأن الله مالك يتصرف كيف شاء .

٤ — أما مسألة خلق الخير والشر ، فقد علمنا أن الخير والشر كل منهما مخلوق لله ، الا أن الأدب فى مخاطبة الذات الالهية يقتضى أن ننسب الخير الى الله ، والشر الى أنفسنا مع الاعتقاد أن الكل مخلوق لله — تعالى — .

٥ — لو سلمنا صحة رأيكم للزمت عنه لوازم كثيرة تثبت بطلانه

أ — يلزم عنه أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد واقع قطعا وما أراد الله عدمه لم يقع قطعا ، فلا قدرة للعبد على شىء منها أصلا .

ب — أن ما علم الله وجوده من أفعال العباد فهو واجب الصدور عن العبد ، وما علم الله عدمه من العبد فهو ممتنع الصدور عنه والا انقلب علم الله جهلا وانقلاب علم الله جهلا معلوم الاستحالة ، واذا استحال ذلك بطل الاختيار قطعا .

ونظرة الى الأقوال السابقة ، يتبين لك فساد مذهب الجبرية ، كما يتضح لك ضعف مذهب المعتزلة ، فالجبرية فرطوا في نفيهم لقدرة العبد ، والمعتزلة فرطوا في اطلاقهم لحريته .

أما أهل السنة أو الأشاعرة ، فقد حاولوا أن يأتوا بقول وسط بين الافراط والتفريط ، أى بين ما قالت به الجبرية وبين ما اعتقده المعتزلة .

ومحاولة الأشاعرة هذه قامت على اثبات شيء للانسان في ايجاد الفعل ، فقالوا : أن للانسان كسبا ، ولنستمع لناظم الجوهرة وهو يصور رأيهم فيقول :

وعندنا للعبد كسب كلفا ∴ به ولم يكن مؤثرا فلتعرفا
فليس مجبورا ولا اختيارا ∴ وليس كلا يفعل اختيارا

أى وعندنا معشر أهل السنة لكل مخلوق يصدر عنه فعل اختيارى كسب بسببه كلفه الله بكافة التكاليف ، الا أن هذا الكسب لم يكن مؤثرا تأثير ايجاد في أفعاله فاعرف ذلك .

واذا علمت وجوب ثبوت كسب العبد لفعله الاختيارى ، فاعتقد أن العبد ليس مجبورا كما قالت الجبرية ، وليس مختارا مطلقا كما ذهب الى ذلك المعتزلة بل أمر بين الأمرين .. ولنعرض رأى أهل السنه تفصيلا .

تصوير رأى أهل السنه

قالوا : ان أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لله – تعالى – وليس للعبد وقدرته علاقة بها الا على سبيل الكسب ، بمعنى أن الله – تعالى – موجد للفعل ، والعبد كاسب له ومتصف به ، وهذا الكسب هو مدار التكليف والثواب والعقاب .

فالأشاعرة أثبتوا الخلق والايجاد لله – تعالى – وأثبتوا للعبد كسبا ، فلا بد من بيان معنى الكسب فنقول :

اختلف الأشاعرة فى تفسير الكسب ، على النحو التالى :

١ – بعض الأشاعرة توقف فى تفسير الكسب ، وقالوا :
أنه مثل المتشابه الذى نؤمن به ، ولا ندرك معناه ، فاذا وقع الفعل من العبد ، فان قدرة الله – تعالى – تتعلق به على وجه التأثير والايجاد ، وقدرة العبد تتعلق به على وجه الكسب ، وجعلوا علاقة العبد بالفعل كسبا كما أثبته كتاب الله – تعالى – حيث قال : (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)[1] وقال : (يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون)[2]
ومراد هذا البعض أن يقول :
نحن نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله – سبحانه – ولا تأثير الا لقدرته – تعالى – ، ونعلم بالضرورة أن قدرة العبد الحادثة تتعلق ببعض أفعاله .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٦ (٢) سورة الأنعام آية : ٣

ولما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وبطل كون العبد خالقا لأفعاله بالدليل ، وجب التوسط في العقيدة ، فأثبتنا أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله اختراعا ، وبقدر العبد بوجه آخر من التعلق ، يعبر عن هذا التعلق بالاكتساب الذى نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقته معرفة واضحة تفصيلية وليس يضيرنا أو ينقصنا أن نجهل هذا الوجه على التفصيل .

فان قيل : قولكم أن فعل العبد واقع بقدرة الله اختراعا ، وبقدر العبد كسبا ، يلزم منه اجتماع مؤثرين على أثر واحد واجتماع مؤثرين على أثر واحد معلوم الاستحالة

قلنا : ان فعل العبد وقع بقدرتين ولكن من جهتين مختلفتين ، فيدخل تحت قدرة الله بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب ، ولا استحالة في ذلك مادامت الجهة قد اختلفت .

وحاول البعض الآخر من الأشاعرة تحديد معنى الكسب ، وأورد (عبد السلام اللقاني) شارح الجوهرة تعريفين للكسب

أحدهما : أن الكسب ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به . وهو بخلاف الخلق ، فان الخلق ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به .

والثانى : هو ما يقع به المقدور فى محل قدرته ، وهو أيضا بخلاف الخلق ، فالخلق ما يقع به المقدور لا فى محل قدرته .

ومعنى الكسب فى التعريف الأول : هو الشىء الذى يقع به الفعل الاختيارى من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك الفعل عن طريق المشاركة فى الايجاد ، اذلا تأثير منه بوجه ما ، وانما له مجرد المقارنة والمصاحبة للفعل من غير تأثير والخالق — سبحانه — منفرد بالفعل وبعموم التأثير .

وفى التعريف الثانى يثبت مشاركة العبد فى ايجاد الفعل فى كونه محلا له . فينتفى تأثيره أيضا .

فيكون الكسب على كلا المعنيين — مادام قد انتفى تأثيره — أمرا اعتباريا فقط .

ولو تأملت هذين التعريفين وغيرهما مما قاله الأشاعرة ، لم يتبين لك منها حقيقة الكسب الذى يقصدونه ، فحقيقته غامضة خفية ، اضطر الأشاعرة اليها لحل مشكلة أفعال العباد وعلاقتها بالتكليف ، ولشدة خفاء هذه الفكرة وغموضها أصبحت مثلا يضرب للشىء البالغ الخفاء فيقال (أخفى من كسب الأشعرى) .

وفضلا عن خفاء حقيقة الكسب الذى أسنده الاشاعرة للعبد

فليس له قيمة حقيقيه ، بمعنى أن هذا الكسب لا يجعــــل الانسان وقدرته أثرا حقا فى خلق فعله الاختيارى وايجاده لأن الفعل ، وقدرة العبد التى سماها الأشاعرة بالكسب مخلوقا ن لله ـ تعالى ـ وحده .

واذا كان الأمر كذلك ، فنحن لا نرى كبير فرق بينه وبـين مذهب الجبريه ، مادام الفعل فى النهاية عندهم مخلوق للـــه ـ تعالى ـ فرأيهم يفضى فى النهاية الى القول بأن العبد مجبور على اكتسابه ، ولقد فطن بعض متأخرى الأشاعرة الى هذا وصرحوا بما يقرب من الجبر فمثلا يقول الباجورى فى شرحه للجوهرة (ليس للعبد تأثير ما ، فهو مجبور باطنا مختار ظاهرا) فان قيـل : اذا كان مجبورا باطنا فلا معنى للاختيار الظاهرى .

أجيب : بأنه ـ تعالى ـ لا يسأل عما يفعل ، ولذلـك قال سيدى ابراهيم الدسوقى : (من نظر للخلق بعين الحقيقه عذرهم ،ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم ، فالعبد مجبور فى صورة مختار) .

مازالت المشكله قائمة ، كيف يمكن محاسبة العبد على أفعال وقد ابطلنا مذهب الجبر الذى قال به الجبرية وحامت حولـه الأشاعرة ، ومذهب المعتزله القائل بالاختيار المطلق تناولناه بالنقــد .

ربما نجد الحل عند الماتريدية ، الذين وضعوا حلا آخر لتلك المشكلة ، اعتبروه الحل الوسط بين الجبر والاختيار فقالوا .

أن للعبد كسبا يصحح التكليف ويكون أساسا للثواب والعقاب ولكن معناه عندنا هو : العزم والتصميم على الفعل .

وبيان ذلك : أن كل فعل اختيارى يقوم العبد بأدائه يمر بمراحل ثلاث :

المرحله الاولى : ميل ورغبة من خلق الله ـ تعالى ـ .
المرحلة الثانية : عزم وتصميم من خلق العبد وايجاده
المرحلة الثالثة : وجود الفعل بقدرة الله

فتكون قدرة العبد هى المؤثرة فى العزم والتصميم ، ويقولون لما رأينا نفى الجبر ضروريا نسبنا خلق العزم والتصميم الى العبد فاذا عورضنا بالنصوص الدالة على أن الله موجود لجميع الأشياء . قلنا : ان هذه النصوص العامة مخصصة بالآيات التى تدل على نسبة الأعمال للعباد ، ومخصصة أيضا بالعقل الذى يقضى بضرورة نفى الجبر ، فضلا عن أن اثبات تأثير قدرة العبد فى العزم والتصميم كاف فى تصحيح التكليف .

مناقشة رأى الماتريدية

الماتريدية انتهوا الى اثبات تأثير قدرة العبد فى أفعاله الاختيارية ، وحصروا هذا التأثير كما علمت فى العزم التصميم فقط .

ومن هنا يتضح لك أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه آخر .

فوافقوهم فى اثبات التأثير لقدرة العبد فى أفعاله الاختيارية .

وخالفوهم فى أن تأثير قدرة العبد فى بعض أفعاله وهو العزم والتصميم ، فى حين أن المعتزلة أثبتوا تأثير قدرة العبد فى كل جزء من أفعاله .

وعلى هذا فرأيهم ان لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منه وقد علمنا أن رأى المعتزلة مرفوض .

المذهب المختار

بعد أن استعرضنا آراء الفرق الاسلاميه فى أفعال العباد الاختيارية ، وفندنا هذه الآراء ، فاننا نرى الحل فى هذه المسألة فيما ذهب اليه السلف الصالح ، ومحققوا أهل السنة — كامام الحرمين ، وأبى اسحاق الاسفراييني وغيرهما فى أفعال العباد

وهـــــــو :

أن الله ـ تعالى ـ خلق الانسان ، وخلق له قدرة وارادة ـ القدرة خلقت للتأثير والايجاد ، والارادة خلقت للتخصيص ، فالعبد مختار فى فعله بارادته ، وموجد له على الحقيقة بقدرته التى خلقها الله ـ تعالى ـ فيه ، فأفعال العباد الاختيارية على هذا مخلوقة للعباد ، وواقعة باختيارهم .

ولا يلزم من هذا الرأى ، اثبات خالق غير الله ـ تعالى ـ وهو الامر الذى دفع الجبرية الى القول بالجبر ، لأن الله ـ تعالى جعل العبد فاعلا ومحدثا لفعله وأقدره على ذلك ، ولا بد أن يأتى فعل العبد موافقا لارادة الله ومشيئته ، قال ـ تعالى ـ : (وما تشاءون الا أن يشاء الله)[1] .

كما لا يشتبه هذا الرأى بمذهب المعتزلة ، لان المعتزلـــة أثبتوا الاختيار المطلق للعبد ، ونفوا أى تأثير لقدرة الله ـ تعالى فى أفعال العباد ايجادا أو منعا .

أما الرأى المختار فيثبت أن فعل العبد يتأتى وفقا لمشيئـــة الله ، وقدرة العبد وأن كانت مؤثرة فى خلق الفعل وايجاده لكنها غير مستقلة بالتأثير ، فقد تمنعها قدرة الله ـ تعالى ـ عـــــن التأثير فى مقدورها .... والله أعلم

---

(١) سورة الانسان أية : ٣٠

الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال العباد

قال ناظم الجوهرة :

فان يثبنا فبمحض الفضل ∴ وان يعذب فبمحض العدل

قال الشارح :

ثم فرع على وجوب انفراده — تعالى — بخلق أفعال العباد وأنه لاتأثير لهم فيها سوى الكسب فقال : اذا علمت أنه — سبحانه — هو الخالق لافعالنا وحده خيرا كانت أوشرا ، وأن قدرتنا الحادثة ليست مؤثرة فى أفعالنا ، فاعتقد أنه — تعالى — ان يثبنا على الخير والطاعة فاثابته انما هى (بمحض الفضل) أى بفضله الخالص وهو الاعطاء عن اختيار لا عن ايجاب كما يقوله الحكماء ، ولا عن وجوب كما يقوله المعتزلة (وان يعذب فبمحض العدل) أى فتعذيبه بعدله الخالص وهو وضع الشىء فى محلمن غير اعتراض على الفاعل ، فليس ظلما ولاجورا ولا واجبا عليه — تعالى — أن يفعله ، لان جميع الكائنات التى من جملتها الثواب والعقاب مملوكة له — تعالى — ناشئة عن قدرته وارارته ، فليس لهما سبب عقلى وانما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان له — تعالى — تدلان على ما اختاره من ثواب أو عقاب ، حتى لو انعكس ولالتهما أو أثاب أو عاقب بلاسبق امارة لكان ذلك منه — تعالى — حسنا لايسأل عما يفعل ، الا أن الخلف فى الوعد نقص لايجوز أن ينسب اليه تعالى فيثيب

المطيع البتة انجازا لوعده ، بخلاف الخلف فى الوعيد فانه فضل وكرم ، يجوز اسناده اليه - تعالى فيجوز ألا يعاقب العاصى .

المسألة الثانية عشـــــــر

الثواب والعقاب وعلاقتهما بأفعال العباد

علمنا مما سبق رأى أهل السنة فى أفعال العباد الاختيارية حيث ذهبوا الى أنه - سبحانه وتعالى - هو الخالق لأفعالنا الاختيارية خيرا كانت أو شرا ، وليس لقدرتنا الحادثة الا الكسب بمعنى أن الله - تعالى - موجد لهذه الأفعال ، والعبـــد كاسب لها ، ومتصف بها .

ومسألة (الثواب والعقاب) فرع عن مسألة أفعال العبـــاد ووجه التفريع ، أنه لم يحصل من العباد خير يستحقون به ثوابـا ولاشر يستحقون به عقابا . ولقد صور لنا ناظم الجوهرة رأىأهل السنة فى هذه المسألة بقوله :

فان يثبنا فبمحض الفضل ... وان يعذب فبمحض العدل

ومراده أن يقول : اذا علمت ما سبق ، فاعتقد أنـــه - تعالى - ان يثبنا على الخير والطاعة ، فاثابته لنا انما هـــى بفضله المحض أى الخالص ، وان يعذبنا فبعدله المـــحض أى الخالص .

فما معنى الفضل المحض ، والعدل المحض نقول :

الفضل المحض أى الخالص وهو : العطاء عن اختيار كامـــل والعدل الخالص هو : وضع الشىء فى محله من غير اعتراض على الفاعل وهو ضد الظلم الذى هو : وضع الشىء فى غيـــر

محله مع الاعتراض على فاعله

اذا علمنا هذا فنقول : ان الخلاف فى هذه المسأله حصل بين المعتزله - الفلاسفة أو الحكماء أهل السنة واليك أراء هذه الفرق الثلاث بشىء من التفصيل :

أولا : رأى المعتزلة :

ذهبوا الى القول : بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله - تعالى - فيه - فالأفعال الاختيارية مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال والاختيار .

والثواب مترتب على طاعة العباد ، لان الطاعات كلفنا الله بها فلابد أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله . فالثواب واجب على الله - تعالى - لكونه نفعا مستحقا للعباد فى مقابلة عملهم فلو تخلف الثواب عن الطاعه عد ذلك ظلما وقبحا يتنزه الله - تعالى - عنهما .

واذا اقترف العبد معصية ، ولم يتب ، فيجب على الله - تعالى - عقابه زجرا عنها ، لان فى ترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصى ، واغراء للعصاة على اقتراف المعاصى .

فالثواب على الطاعات والعقاب على المعاصى قانون حتمى التزم الله - تعالى - به .

ثانيا : رأى الحكماء :

ذهبوا الى أن الأسباب تؤثر فى مسبباتها بطبيعتها فالطاعة سبب والثواب مسبب عنها ، وكذلك المعصية والعقاب

فالطاعة ينشا عنها ايجاب الثواب على الله ـ تعالى ـ ، والمعصية ينشأ عنها ايجاب العقاب .

فالمعتزلة : قالوا بوجوب ثواب المطيع ، ووجوب عقاب العاصى على الله ـ تعالى ـ . والحكماء قالوا : بالايجاب ، فما الفرق بين الايجاب ، والوجوب ؟

نقول :

ـ الايجاب معناه : وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلا ، والمراد به هنا صدور الأشياء عن الله ـ تعالى ـ عن طريق العلة والمعلولية ، فلو حصلت الطاعة نشأ عنها بطريق التعليل الثواب ، ولو حصلت المعصية نشأ عنها بطريق التعليل العقاب ، وعلى هذا الرأى فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يملك منع الثواب أو منع العقاب ، حيث لا اختيار له .

ـ الوجوب : ضرورة حصول الشىء من غير أن يكون معلولا ، ومعنى هذا أن الثواب لابد من حصوله من الله ـ تعالى ـ لأنه لو لم يفعله للزم على ذلك أن يتصف بالظلم أو القبح ،

والله — تعالى منزه عنهما . والعقاب كذلك فالثواب والعقاب عند المعتزله كلاهما حتمى واكيد لان كلا منهما واجب عليه — تعالى — . الا أن الله يملك أن يمنع الثواب أو العقاب لأنهما واجبان عليه باختياره .

رأى الأشاعرة :

ذهبوا الى أن أفعال العباد مخلوقة لله — تعالى — ، حتى الطاعة والمعصية مخلوقتان لله — تعالى — أيضا ،فالعبد والحال كذلك لم يفعل خيرا حتى يستحق عليه ثوابا ، ولا شرا حتى يستحق عليه عقابا .

وعلى هذا : فثواب الطائعين فى الآخرة بفضل الله الخالص عن اختيار كامل ، لا عن ايجاب كما قال الحكماء ، ولا عن استحقاق للعباد ووجوب عليه — تعالى — فى مقابل عملهم كما قال المعتزلة ، ويدل لمذهب الأشاعرة أن الطاعات من العباد وان كثرت ، لاتفى بشكر بعض ما أنعم الله به عليهم من النعم التى لاتحصى ، والخيرات التى لا تحصر ، فكيف يتصور استحقاقهم عوضا على هذه الطاعات .

وكذا عقاب العصاة ، انما هو بعدله الخالص . لأنه — تعالى — يتصرف فى ملكه الخالص .

فالطاعة لاتكون سببا فتستلزم الثواب ، والمعصية لاتكون سببا فتستلزم العقاب ، لكنهما امارتان فقط ، بمعنى أن الطاعة تدل على الثواب لمن أطاع ، والمعصية تدل على العقاب لمن عصى . حتى لو عكس الله ـ تعالى ـ دلالتهما بأن قال : من أطاعنى عذبته ، ومن عصانى أثبته ، لكان ذلك منه حسنا ، فلاحرج عليه لايسأل عما يفعل .

هذا ما يقرره العقل ، أما من ناحية الشرع ، فقد عرفنا أن الوعد بالثواب لايجوز أن يتخلف شرعا ، أما الوعيد بالعقاب فيجوز الخلف فيه لانه كرم وفضل كما سبق أن فصلنا ذلك فى مسألة الوعد والوعيد .

والله أعلم .

الصلاح والأصلح

قال : ناظم الجوهرة :

وقولهم ان الصلاح واجب		عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا		وشبهها فحاذر المحالا

قال : الشارح :

ثم أشار الى المسألة المترجمة فى كتبهم بمسألة وجوب الصلاح والاصلح فقال (وقولهم) أى المعتزلة ـ وان لم يتقدم لهم ذكر لشهرة هذا المذهب عنهم ـ (ان الصلاح) يعنى فعله بالعباد (واجب عليه) تعالى فتركه بخل وسفه يستحق به الذم وفعله حكمة ومصلحة يستحق بهما المدح (زور) خبر المبتدأ ـ أى مزين الظاهر فاسد الباطن ـ فهو باطل ـ لأنه لو وجب عليه ـ تعالى ـ الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد ـ سيما المبتلى فى الدنيا بالأسقام والمحن والآفات ـ وأيضا لو وجب عليه ـ تعالى ـ الأصلح لما بقى للتفضل مجال ولم يكن له ـ تعالى خيرة فى الانعام ـ وهو باطل ـ لقوله ـ تعالى ـ : (وربك يخلق ما يشاء ويختار) (ويختص برحمته من يشاء) (ما) أى ليس (عليه) ـ تعالى ـ لخلقه شىء (واجب) من فعل أو ترك ، لأن أفعاله كلها جائزة

بالنظر الى ذاتها ، واقعة على وجه الاحسان والفضل ؟ أى على وجه المؤاخذه والعدل ، لايجب منها شئ عقلا ولايستحيل ولأنه ـ سبحانه ـ فاعل بالاختيار . فلو وجب عليه فعل أو ترك لما كان مختارا فيه لأن المختار : هو الذى يتأتى منـــه الفعل والترك . ونبه على فساد ماذكر بقوله (ألم يروا) أى المعتزلة بابصارهم (ايلامه) تعالى (الأطفال) جمــع طفل . وهو من لم يبلغ الحلم (وشبهها) كالدواب والعجزة فانه لانفع لهم فى انزال الأسقام بهم (فحاذر المحالا) أى احذر عقاب الله ـ تعالى ـ النازل بهم على ضلالهم .

المسألة الثالثة عشر

فعل الصلاح والأصلح للعباد

فعل الصلاح والأصلح للعباد ، من الأمور الجائزة فى حق الله – تعالى – ، كما أنها من مسائل علم التوحيد التى جرى حولها النزاع بين أهل السنة والمعتزله ، حيث انفرد المعتزلة بالقول بها ، حتى كادت أن تكون علما على مذهبهم ، ولذا رأينا ناظم الجوهرة يقول : (وقولهم) دون أن يتقدم ذكر (المعتزلة) وهم عائد الضمير لشهرة هذا المذهب عنهم .

والمراد بالصلاح : ما قابل الفساد ، كالايمان فى مقابله الكفر .

والمراد بالأصلح : ما قابل الصلاح فى علو المرتبة ، فأعلى الجنة أصلح من أسفلها .

رأى المعتزله :

قالوا : لما كانت أعمال الله – تعالى – معللة ، ويقصد منها الى غاية وهى نفع العباد ، فاذا كان هناك أمران أحدهما صلاح للعباد والآخر فساد ، وجب على الله – تعالى أن يفعل الصلاح منهما واذا كان هناك أمران أحدهما صلاح لهم والآخر أصلح منه ، وجب على الله – تعالى – أن يفعل الأصلح منهما للعباد دون الصلاح .

واستدلوا على ذلك بقولهم : ان الصلاح حكمة ومصلحة يستحق فاعله المدح ، فيجب على الله - تعالى - فعله بالعباد وترك الصلاح بخل وسفه يستحق تاركه الذم ، فيجب على الله فعله ، لأن منزه عما يستحق به الذم ، واذا كان هذا حكم الصلاح ، فالأصلح أولى وأحق بهذا الحكم .

وبعد أن اتفق المعتزله على وجوب الصلاح والأصلح على الله - تعالى - اختلفوا :

- فذهب البغداديون منهم الى أنه يجب على الله - تعالى - ما هو أصلح لعباده فى الدين والدنيا بمعنى الأوفق فى الحكمة والتدبير .

- وذهب البصريون الى وجوب الأصلح فى الدين فقط بمعنى الأنفع .

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى القول : بأن الله - تعالى - لايجب عليه لخلقه شئ من فعل أوترك ، لأنه - سبحانه وتعالى - فاعل بالاختيار ، فلو وجب عليه - تعالى - فعل ، أو وجب عليه ترك لما كان مختارا فيه ، لأن المختار هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ، وأفعاله - تعالى - كلها جائزة بالنظر الى ذاته - تعالى - ، واقعة على وجه الاحسان والتفضل ، أو

على وجه المؤاخذة والعدل ، فلا يجب ولا يستحيل عليه — تعالى — منها شئ عقلا . واستدل أهل الحق على صحة رايهم بادلة اخرى منها :

١ — أن المفهوم الذى يتصوره العقل من لفظ الواجب معنيان .
معنى شرعى وهو : الذى ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل ،
ومعنى عقلى وهو : ما يترتب على تركه محال .

ولايمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له — سبحانه — لأن لحاق الضرر لله — تعالى — محال ، وليس فى ترك الصلاح والأصلح لعباده محال — فوجوبهما على الله — تعالى محال

٢ — أنه — تعالى قادر حكيم له تمام القدرة ، وكمال الارادة ، يتصرف ولامعقب لحكمه ، وتنفذ مشيئته ولاراد لقضائه ، وقد الرتكز فى العقول وثبت عند أرباب النهى : أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شئ ، فان إيجاب شئ عليه يقتضى أن يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقد أبطل أهل السنه أدلة المعتزله بما يلى :

١ — ثبت بالأدلة القاطعة كرم الله — تعالى — ، ولطقه وحكمته وعدله ، فترك الصلاح لعباده ليس بخلا ولاسفها ، وانما هو عدل وحكمه .

- ايجاب الصلاح والأصلح على الله - تعالى - يتنا فى مع اختياره ، وقدبين - سبحانه وتعالى - أن ما وقع في الكون بمشيئته واختياره قال - تعالى : (أن ربك فعال لما يريد)(١) وقوله - تعالى - : (وربك يخلق مايشاء ويختار)(٢)

٣ - لو وجب عليه - تعالى - الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر ، وفى الآخرة بالعذاب الأليم المخلد ، لاسيما المبتلى فى الدنيا بالاسقام والمحن والآفات .

٤ - أن مذهبهم ضد ما نشاهده فى الدنيا من فقر وابتلاء بالمحن والأمراض وقد تجتمع هذه الأشياء فى شخص واحد ، وهى بالضرورة ليس فيها صلاح ولا أصلح .

ونعود الى ناظم الجوهرة حيث صور الرد على المعتزلة كما هو مذهب أهل السنة بقوله :

وقولهم ان الصلاح واجب ∴ عليه زور ما عليه واجب
ألم يروا ايلامه الأطفالا ∴ وشبهها فحاذر المحالا

ومراده من هذا القول :

أن القول بوجوب الصلاح على الله - تعالى - زور وبهتان

---

(١) سورة هود آية : ١٠٧ (٢) سورة القصص آية : ٦٨

لأن الله – تعالى – لايجب عليه شئ أصلا ، ولو كان الصلاح واجبا ، لما أنزل الله – تعالى – الآلام وشبهها بالاطفال ، وليحذر كل من اعتقد وجوب الصلاح على الله – تعالى – نزول عقاب الله الشديد به.

تعقيب على هذه المسألة :

نحن نعتقد صحة مذهب أهل السنة ونقول به ، لقوة أدلتهم، وصحة الزاماتهم للمعتزلة ، الا أن الانصاف يقتضينا أن نقول كلمة الحق .

فيجب أن نعرف أن المعتزلة من أقوى الفرق الاسلامية عقلا ، وانضجهم فكرا ، ولهم مواقف مشرفة فى الرد على خصوم الاسلام من فلاسفة ، وأهل الذمة ، ونكون محقين اذا قلنا : ان المعتزلة هم الذين فتحوا باب الاستدلال العقلى على مصراعيه فى الساحة الاسلامية ، وأثروا الفكر الاسلامى بأبحاثهم العقلية ، فكيف نتصور – والحال كذلك – أن يذهبوا فى هذه المسألة مذهبا يتعارض مع ما هو مشاهد محسوس ، بالطبع لانتصور منهم ذلك .

الصحيح أنهم لم يقصدوا بقولهم : بوجوب الصلاح على الله ، ما يتصوره العقل البشرى من هذا الوجوب ، وما فهمه أهل السنة حتى رتبوا على فهمهم تلك الالزامات ، بل قصد المعتزلة بذلك : أن الله – تعالى – فعل ما فيه الحكمة بالنسبة لعباده ، بمعنى أن كل ما هو واقع بكل عبد هو مصلحة له اقتضتها حكمة الخبير العليم ، سواء كان الواقع خيرا أم شرا . وهذا أمر أجمع المسلمون

عليه ، فلا خلاف بين الفريقين ، الا أننا مع انصافنا للمعتزلة نعيب عليهم استعمال كلمة (الوجوب عليه ـ تعالى ـ) لما فيه من اساءة أدب منهم ، لأن الوجوب يوهم التكليف والالزام ، وبعبارة أخرى يوهم القهر والتأثير بالأغيار ، وكلا هما من أمارات النقص الذى يتنزه الله ـ عنها ـ ، وتنزيه الله ـ تعالى ـ أمر تحرص المعتزله على اثباته .

واذ كان الأمر فى هذه المسألة على هذا النحو ، فليس غريبا أن نرى ـ فيما اطلعنا عليه ـ أن المحققين من المحدثين يذهبون الى أنه ينبغى غض النظر عن هذه المسألة لاختلاف المتكلمين فى تحديد المراد بالصلاح والأصلح الواجب على الله ـ تعالى لكون المتبادر من أدلة الفريقين أنها وارده على غير دعوى محددة ، فهذا صاحب كتاب التحقيق التام فى علم الكلام يقول فى ص ١٤٦ : (لما كان هذا الكلام نقل عنهم مضطربا ، ولم نهتد فيه الى تحقيق ، فقد رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والله يهدينا الى سواء السبيل)

وتعرضنا لهذه المسألة بالبحث جاء بدافع ارتباطنا بمنهج ناظم الجوهرة وشارحها ... ...

والله أعلم

ارادة الخير والشر

قال ناظم الجوهرة :

وجائز عليه خلق الشر الخير   كالاسلام وجهل الكفر

قال الشارح :

ثم رد على المعتزلة أيضا فى قولهم : انه ـ تعالى ـ يمتنع عليه ارادة الشرور والقبائح ، زعموا أنه تعالى أراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، لا الكفر وان وقع ، وكذا أراد من الفاسق الطاعة لا الفسق ، حتى أن ما يقع من الخلاف خلاف مراده ـ تعالى . وبنوا ذلك على أصلهم الفاسد من الحسن والقبح العقليين بقوله : (وجائز) عندنا (عليه) ـ تعالى (خلق) أى ارادة ايجاد (الشر) باجرائه على أيدى العباد وهو ما يعبرون عنه بالقبيح ـ وهو ما يكون متعلق عليه الذم فى العاجل . والعقاب فى الآجل (و) ارادة خلق (الخير) وهو ما يعبرون عنه بالحسن ، وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل ، والأحسن تفسيره بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ، وهذا واقع عندنا برضاه ـ تعالى ـ وبمحبته أى ترك الاعتراض على فاعله ـ والأول بخلافه لما على فاعله من الاعتراض . قال ـ تعالى ـ (ولا يرضى لعباده الكفر) ، (ان الله لا يأمر بالفحشاء) وكلاهما

عندنا بارادته — تعالى — . لأن ارادته — تعالى — متعلقـــة
بكل ممكن كائن ، غير متعلقة بما ليس بكائن . لقوله — عليــــه
الصلاة والسلام — (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكـــن) .
ويلزم على مذهب المعتزلة : أن أكثر ما يقع فى ملكه — تعالى —
غير مراد ، ومثل الخير والشر على طريق اللف والنشر المشوش .
فمثل للخير بقوله (كالاسلام) أى كارادته — تعالى — خـــلق
الاسلام فيمن شاء من عباده ومثل للشر بقوله (وجهل الكـفـر)
أى كارادته — تعالى — خلق ما ذكر فيمن أراد من عباده ،
وتقدم تعريف الجهل ، وانقسامه الى بسيط ومركب ، والكفر ضـــد
الايمان . فهو انكار ما علم مجيء النبى — صلى الله عليه وسلم —
به من الدين بالضرورة ، أو مايستلزمه كالقاء المصحف فى القاذورات .

المسألة الرابعة عشـــــر

ارادة الخير والشر والخلاف فـيـها

الخلاف فى مسألة ارادة الخير والشر ، أى عموم ارادتـــه ـ تعالى ـ للكائنات خيرها وشرها ، مرتبط ارتباطا وثيقا بأمــــور ينبغى علينا توضيحها ، قبل عرض الآراء حول هذه المسألة ، فينبغى أن نوضح : هل هناك تلازم بين الرضا والمحبة من جانب والارادة من جانب آخر ، وهل مفهوم هذه الألفاظ واحد أم مختلف وما المراد بالأمر ـ أيضا ـ وهل يلزم من وجود الأمر وجود الارادة أو الرضا والمحبة أم لا ؟

وهل يستقل العقل بادراك الحسن فى الفعل فيحكم بأنه حسن أولا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه او قبحه؟

أما الشق الأول :

فالمعتزلة لم يفرقوا بين هذه الألفاظ ومفهومها ، وذهبوا الى القول بأن الرضا والمحبة شئ واحد ، ومفهومهما هو مفهوم الارادة فاذا قيل : أراد الله كذا فهو كما لو قيل : رضى الله ـ تعالى ـ عن كذا وأحبه ، كما أن الأمر يتفق مع مفهوم هــــذه الألفاظ فالكل بمعنى واحد ، وكلها أمور متلازمة .

وأهل السنة :

فرقوا بين هذه المفهومات ، لكون الارادة : صفة قديمة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، والرضا : هو قبول الفعل وترك الاعتراض ، والأمر : هو الطلب القائم بالنفس أو اللفظ الدال عليه ، فالأمر غير الرضا والمحبة ، وكلاهما غير الارادة وقرروا :

أنه لايلزم من ارادة الشيء حبه أو الرضابه ، كما لا يلزم من حب الشيء أو الرضابه ارادته ،فقد يريد الانسان شيئا ولايحبه ، وقد يحب الانسان شيئا ولا يريده ٠

كما أنه لايلزم من الأمر بالشيء ارادة وقوعه ، لكون الارادة غير الأمر ويتفرع عن ذلك :

١ ـ أن الأمر والارادة قد يجتمعان معا : فايمان أبى بكر وسائر المؤمنين ، قد أمر الله ـ تعالى ـ به وأراده ، أى خصص وجوده فى وقت معين ٠

٢ ـ وقد يرتفعان معا ٠٠ ٠٠ كالكفر من المؤمن ، فالله ـ تعالى ـ لا يأمربه ، ولم يرده ٠

٣ ـ وقد يوجد أحدهما دون الآخر :

ـ فيوجد الأمر دون الارادة ، كايمان الكفار ، حيث أمر

الله ـ تعالى ـ بالايمان ، ولم يرده منهم .

ـ وتوجد الارادة بدون الأمر ككفر سائر الكفار ، فقد أراد الله ـ تعالى ـ منهم الكفر ، ولم يأمر به .

أما الحسن والقبح فى الأفعال :

فالمعتزله : بعد أن اصطلحوا على اطلاق القبيح على الشر والحسن على الخير ، ذهبوا الى القول بأن أفعال العباد الاختيارية تتصف بالحسن والقبح قبل ورود الشرع ، لأن اتصافها بأحد الأمرين راجع الى الأفعال ذاتها أو لأوصاف فيها أو لوجوه واعتبارات .

والعقل قد يستقل بادراك الحسن كادراك حسن الصدق وقبح الكذب ، وقد لا يستقل بادراكه مثل حسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم يوم عيد الفطر ، والشرع وظيفته تأكيد ما يستقل العقل بادراكه ، والكشف عما لايستقل العقل بادراكه .

أما أهل السنة فقالوا :

أن الحسن : هو ما حسنه الشرع وأمر به ، والقبح هو ما قبحه الشرع ونهى عنه ، وليس للعقل دخل فى هذا ، بمعنى أن أفعال العباد الاختيارية لاتتصف بحسن و لاقبح قبل ورود الشرع .

وبتوضح هذه الأمور نعود الى المسألة التى نحن بصدد الحديث عنها ، وهى ارادة الخير والشر .. والتى تنحصر فى الاجابة عن سؤال مفاده : هل يريد الله - تعالى الشرور أم لا ؟

والنزاع فيها بين أهل السنة من جانب والمعتزلة من جانب آخر ، واليك رأى الفريقتين :

رأى أهل السنة :

ذهبوا الى أن كل كائن تحقق فى الوجود فهو بارادة الله - تعالى - كان هذا الكائن خيرا أو شرا ، فلا يخرج شئ من الوجود الممكن عن ارادته ، وما لم يتحقق فى الوجود فهو غير مراد لله - تعالى - سواء كان خيرا أو شرا لعدم تعلق ارادته - سبحانه - بما ليس موجودا ، واستدلوا على صحة مذهبهم بما يلى :

١ - اجماع الأمه على بقاء قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) مطلقا بدون تقييد ، فيشمل فعل الله - تعالى - وفعل العبد

٢ - قوله - تعالى - (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) (١)

---

(١) سورة الأنعام أيه : ١٢٥

فهذه آية صريحة فى أن الاضلال بارادة الله - تعالى - .

٢ - قام الدليل على أن جميع الكائنات بخلق الله - تعالى - وبايجاده واختيارة ، ويلزم من خلق الكائنات بالاختيار أن يكون مريدا لها ، قال - تعالى : (فعال لما يريد)(١)

رأى المعتزلة :

ان الله - تعالى - لايريد الشرور سواء وقعت أولم تقع ، وان وقعت فهى بارادة العبد فقط ، ويريد الله الخير أى يحبه سواء وقع فى الكون أو لم يقع ، فيريد الايمان من الكافر مع أنه لايقع منه ، ولايريد الكفر وان وقع . فلا تلازم عندهم بين ارادة الله - تعالى ووقوع الفعل من العبد ، ولا بين عدم ارادة الله تعالى - للفعل وعدم وقوعه . وهذا خلاف ماذهب اليه أهل السنة ، لأنهم يقولون بالتلازم بين الفعل وارادة الله - تعالى - وبين عدم الوقوع ، وعدم الارادة .

واستدل المعتزله على صحة رأيهم بالعقل والنقل :

أما الأدله العقلية فبقولهم :

١ - الكفر غير مأمور به ، وكل ماليس مأمورا به ليس مرادا . ينتج الكفر ليس مرادا .

---

(١) سورة هود آية : ١٠٧

المقدمه الأولى (الكفر غير مأ موريه) مسلمة لأن هذا أمر متفق عليه من الجميع ودليل المقدمه الثانيه (كل ما ليس مأمورا به ليس مرادا) أن الأمر والارادة بمعنى واحد .

٢ ـ لوكان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره مطيعا ، لكن التالى باطل لأن الكافر عاصى بالاجماع ، فالكفر غير مراد ، ومثله جميع الشرور والقبائح .

٣ ـ ارادة الشر شر ، وارادة القبيح قبح ، والله منزه عن الشرور والقبائح .

٤ ـ العقاب على ما أراده الله ـ تعالى ظلم ـ بمعنى أن الله ـ تعالى ـ اذا أراد المعصية من انسان مثلا وعاقبه عليها يكون ذلك ظلما ، والله ـ تعالى ـ منزه عن الظلم ، والمعاصى والشرور غير مرادة لله ـ تعالى ـ .

أما أدلة المعتزلة النقليه فكان عادها :

١ ـ قول الله ـ تعالى ـ : (وما الله يريد ظلما للعباد)[1]
وقوله ـ تعالى ـ : (وما الله يريد ظلما للعالمين)[2]
فهذه النصوص تدل على أن الله لا يريد شيئا من الشر مطلقا . لأنه ـ تعالى ـ نفى عن نفسه ارادة أى نوع من الظلم ، خاصة وقد جاءت كلمة (ظلم) نكره فى سياق النفى . فأفادت العموم .

(١) سورة غافر أية : ٣١
(٢) سورة آل عمران أية : ١٠٨

٢ - قوله - تعالى - : (قل ان الله لا يأمر بالفحشاء)(١)

ووجه الاستشهاد بهذه الآية : هو أن نفى عن نفسه أن يأمر العباد بالفحشاء ، والأمر والارادة بمعنى واحد ، فنفى الأمر يستلزم حتما نفى الارادة .

٣ - قوله - تعالى - : (ولا يرضى لعباده الكفر)(٢) فقد أفادت هذه الآية أن الله لايرضى الكفر لعباده ، والرضا هو الارادة ، فنفى الرضا نفى للارادة .

تبين لك من أدلة الفريقين أنهما اتفقا على أن الخير مراد لله - تعالى - والخلاف بينهما فى الشر ، أهل السنه ذهبوا الى أن الشر مراد لله أيضا ، والمعتزلة قالوا : ان الشر مراد للعبد . هذا من ناحية :

كما تبين لك أن الخلاف بين الفريقين مرجعه الى الخلاف بينهما فى فهم معنى الارادة من الله - تعالى - :

فبينما يرى المعتزلة : أن إرادة الله هى موافقة أمره ، فكل ما أمربه فهو مراد له ، وكل ما نهى عنه فهو غير مراد له ، وتطبيقا لمبدأهم هذا أولفهمهم قالوا : بما أنه من المتفق عليه ان الله لايأمر الا بما هو خير ، فيجب أن يكون من المتفق عليه اذاً ألا يريد الشر مطلقا .

---

(١) سورة الاعراف أية : ٢٨
(٢) سورة الزمر أية : ٧

لكن الأمر ليس كذلك لدى أهل السنة ، لأنهم يرون أن ارادة الله توافق علمه ، فكل ما علمه أزلا أنه سيكون فهومراد لـه ـ تعالى ـ ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له ... والنتيجة المنطقية لهذا الفهم هى : أن كل ما يقع فى هذا العالم من خير أو شر فهو مقدر من الله ـ تعالى ومعلوم له أزلا ، وعلى ضوء هذا الفهم يكون الشر مرادا لله أيضا كالخير .

فموضوع النزاع الثانى فى هذه المسألة أو بعبارة أخرى محل البحث هو : هل الارادة متصلة بالأمر ولازمة له كما يرى المعتزله . أم أنها متصلة بالعلم كما هو مذهب أهل السنة .

والرأى الذى نرجحه هو رأى أهل السنة لأن الارادة شىء ، والأمر شىء أخر ، ولورجعت الى أدلة المعتزلة النقلية وجدتها مبنية على ان الارادة والأمر والرضا والمحبة أمور متلازمة أو بمعنى واحد ،وقد تبين لك أن الحق خلاف ذلك .

أما أدلتهم العقلية فدليلهم الأول والثانى مبنى على أن الأمر والارادة شىء واحد وقد ثبت لك اختلافهما ، وقولهم أن ارادة الشر قبح فمردود لأن الله لا يقبح منه شىء.غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه ، وقولهم أن العقاب ظلم ، رده الأشاعرة : أن هذا لا يعد ظلما ، لأن ذلك تصرف منه سبحانه فى خالص ملكه فضلا عن أنه تعالى لايسأل يفعل ، والله أعلم .

الايمان بالقضاء والقدر

قال ناظم الجوهرة :

وواجب ايماننا بالقدر ٠٠٠ وبالقضاء كما أتى فى الخير

قال الشارح :

(وواجب) شرعا علينا معاشر المكلفين (ايماننا) أى تصديقنا (بالقدر) أى بتقدير الله ـ سبحانه ـ الأمور واحاطته بها علما ، وهو عند الأشاعرة : ايجاد الله ـ تعالى ـ الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبق ما سبق العلم . وعند الماتريدية تحديده ـ تعالى ـ أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد به من حسن وقبيح ونفع وضرر وما يحو به من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من طاعة وعصيان ، وثواب وعقاب وغفران . والظاهر أنه اختلاف عبارة ، فهما راجعان الى قول بعضهم المراد من القدر : أن الله تعالى علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل ايجادها ثم أوجد ما سبق علمه أن يوجده ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وارادته .

(وبالقضاء) أى وبقضاء الله تعالى . وهو لغة الحكم . وعرفه الماتريدية بأنه الفعل مع زيادة احكام ، والايمان بالقضاء والقدر يستدعى الرضا بهما . والمقصود : بيان وجوب اعتقاد

عموم ارادة الله ـ تعالى ـ وقدرته وعلمه لما مر من أن الكل
بخلقه ـ تعالى ـ . وهو يستدعى العلم والقدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار ، والرد على المعتزلة لأنهم هم القدرية ، وهم قدريتان
أولى وهى تنكر سبق علمه ـ تعالى ـ بالاشياء قبل وجودها ،
وتزعم أن الله ـ تعالى ـ لم يقدر الأمور أزلا ، ولم يتقدم علمه ـ
تعالى ـ بها . وانما ما جاء به العلم ، وهؤلاء انقرضوا قبل
ظهور الشافعى ـ رضى الله عنه تعالى ـ وقدرية ثانية وهم
مطبقون على أن أفعال العبّاد مقدورة لهم ، وواقعة منهم على
جهة الاستقلال بواسطة الأقدار والتمكين ، وهو مع كونه مذهبا باطلا
أخف من المذهب الأول ، والزام الشافعى اياهم بقوله : ان سلم
القدرية العلم خصموا اذ يقال لهم : أتجوزون أن يقع فى الوجود
خلاف ما تضمنه العلم ، فان منعوا وفقوا ، وان جازوا لزمهم نسبة
الجهل اليه ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ خاص بالأولى
ومراد الناظم الرد عليهم فقط لئلا يتكرر مع قوله السابق (فخالق
لعبده وما عمل) والأدلة النقلية من الكتاب والسنه والاجماع
الصحابة وغيرهم متضافرة على اثبات قدرته سبحانه وتعالى . واشار
بقوله : (كما أتى فى الخبر) الى أن دليل ذلك سمعى .

المسألة الخامسة عشر

القضاء والقدر وحكم الايمان بهما

من ضمن الأمور التى يجب على المكلفين الايمان بها شرعا ، الايمان بالقضاء والقدر ، بمعنى أن نعتقد أن كل شئ بقضاء الله وقدره ، لأن الايمان بهما عبارة عن التصديق بعلم الله ، وارادته ،وقدرته ، والايمان بهذه الصفات واجب .

والمتكلمون جميعهم متفقون على وجوب الايمان بالقضاء والقدر لكونه ركنا من أركان الايمان ودليل ذلك :

ـ قول رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : (لايؤ من عبد حتى يؤمن بأربعة أشياء ، يشهد أن اله الا الله ، وأنى رسول الله بعثنى بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ،ويؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره) .

ـ وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ حين سأله جبريل ـ عليه السلام ـ : عن الايمان والاسلام والاحسان ، فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وتؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره)

والخلاف بين أهل السنة فى تحديد معنى القضاء والقدر على النحو التالى :

رأى الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى أن القدر معناه :

ايجاد الله — تعالى للأشياء على قدر مخصوص ، وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبقا لما سبق العلم بها .

فالقدر عندهم عبارة عن الايجاد (وهو تعلق القدرة التنجيزى بالأشياء على حسب علمه وارادته من غير زيادة ولانقصان) وعلى هذا فهو من صفات الأفعال فيكون حادثا .

وقالوا فى القضاء : هو ارادة الله الاشياء فى الأزل على ما هى عليه فيما لايزال .

وما دام هو ارادة الله ... فالقضاء اذا من صفات الذات عند الأشاعرة ، وصفات الذات قديمة ، فالقضاء عندهم قديم .

رأى الماتريديه :

قالوا القدر هو : تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذى يوجد عليه من حسن ، وقبح ، ونفع وضر وما الى ذلك . أى أن الله — تعالى — علم أزلا صفات المخلوقات .

فالقدر عندهم راجع لنفس الارادة أو العلم ، لأن كلمة (تحديد) فى تعريفهم للقدر تحتمل التحديد بالعلم أو بالارادة

وكلتا الصفتين من صفات الذات • فالقدر اذا قديم عند الماتريدية

أما القضاء فقالوا هو : ايجاد الأشياء مع زيادة الاحكام والاتقان فهو صفة فعل عند الماتريدية •• وصفات الأفعال حادثة فالقضاء عندهم حادث •

مما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث ، والقضاء قديم والحال على عكس ذلك عند الماتريدية •

واذا علمنا أن الغرض هو وجوب الايمان بهما ، وهذا أمر متحقق عند الجميع وفى اعتقادهم • لذا رأينا الشيخ (عبد السلام اللقانى) يقول فى شرحه لجوهرة التوحيد : ان الخلاف بينهما فى العبارة فقط أى أنه خلاف لفظى ، ولكن كيف يكون الخلاف لفظى والقدر عند الماتريدية قديم وعند الأشاعرة حادث ، والقضاء على عكس ذلك ، فالخلاف حقيقى ، ونحن نرى أن رأى الماتريدية أحق بالقبول ، لأن القضاء عبارة عن الفعل مع الاتقان ، أما القدر فله معان ثلاثة أحدها : العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التى تكون عليها ، وهذا ما ذهب اليه أكثر المتكلمين ومنهم الماتريدية بصفة خاصة •

ولنرجع الى قول ناظم الجوهرة لنستمع اليه وهو يرد على القدرية ويصور رأى أهل السنة بقوله :

وواجب ايماننا بالقدر ∴ وبالقضاء كما أتى الخبر

ومراده أن يقول : وايماننا بالقدر والقضاء واجب يكفر منكرهما ، لماورد فى الخبر وهو الحديث الدال على أنه لاايمان لمن لايؤمن بالقضاء والقدر وهذه اشارة للدليل السمعى

واذا علمت أن مرجع القضاء والقدر الى صفات الله تعالى من علم وقدرة وارادة ، وهذه الصفات ثابتة بالدليل العقلى أيضا ، فدليلها دليل على اثبات وجوب الايمان بالقضاء والقدر . وعلى هذا فالقضاء والقدر ثابت بالدليل السمعى ، والدليل العقلى فتنبه .

قلنا أن الناظم صور رأى أهل السنة ورد ينظمه على القدرية فمن هم القدرية المقصودون بالرد ؟

نقول :

القدرية نوعان :

القدرية الأولى : وهى التى تزعم أن الله ـ تعالى ـ لم يقدر الأمور أزلا ، وتقول : ان الأمر أنف . أى يستأنفه الله علما حال وقوعه ، على معنى أن الله ـ تعالى ـ لايعلم بالشىء الا بعد وقوعه ، ولقبوا بالقدرية لخوضهم فى القدر ، حيث بالغوافى نفيه .

القدرية الثانية : هم الذين يسندون أفعال العباد الى قدرهم ، ويقولون : ان العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ، وهم المعتزلة .

والفرقه الأولى هى المقصودة برد الناظم فى هذه المسألة ، لأنها تنكر سبق علم الله ـ تعالى ـ بالأشياء قبل وقوعها ، فهم كفار قطعا .

أما المعتزلة فان اسندوا أفعال العباد الى قدرهم فانهم مجمعون على أنه ـ تعالى ـ عالم بأفعال العباد قبل وقوعها وما خالفوا فيه أهل السنه سبق أن رد عليهم الناظم بقوله : (فخالق لعبده وما عمل)

مما سبق يتضح لك وجوب الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بهما يستلزم الرضابهما ، فيجب الرضا بالقضاء والقدر .

فلقائل أن يقول :

اذا كان الله ـ تعالى ـ قد قضى بالكفر والمعصية وقدرهما على الشخص ، فانه يلزم على ذلك الرضا بالكفر والمعاصى ، مع أن الرضا بالكفر وبالمعاصى معصية : ألايعد هذا تعارضا .

وللاجابة عن ذلك نقول :

ان الكفر والمعاصى لها جهتان : جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله ـ تعالى ـ وجهة كونهما مكتسبين للعبد باختياره فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا من الثانية فلا تعارض .

تفريعات على وجوب الايمان بالقضاء والقدر

١ ـ الايمان بالقضاء والقدر لاينا فى الأخذ بالأسباب ، كما لاتينا فى مع التكليف ، لأن الايمان بهما كما قلنا عبارة عن التصديق بأن جميع ما أوجده الله ـ تعالى ـ جاء فى غاية من الاتقان ، وأن الله ـ تعالى ـ علم أزلا ما تكون عليه المخلوقات فيما لايزال .
ليس فى هذا أى تناف مع الأخذ بالأسباب ومع التكليف .

٢ ـ الايمان بالقضاء والقدر لايجوز للمرء الاحتجاج بهما قبل الوقوع فى المعصية ، توصلا اليها ، كأن يقول شخص : قدر الله على الزنا مثلا ، وغرضه بذلك التوصل الى الوقوع فيه وارتكابه ، فقد روى عن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول :
(مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم والأرض التى أقلتكم ، فكما لاتستطيعون الخروج من السماء والأرض ،

كذلك لاتستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لاتحملكم السماء والأرض على الذنوب ، كذلك لايحملكم علم الله) .

ـ كما لايجوزالاحتجاج به بعد الوقوع فى المعصية تخلصا من الحد أونحوه ، بأن وقع شخص فى الزنا مثلا وقال : قدر الله على ذلك ، وغرضه التخلص من الحد ، فقد أتى عمر ـ رضى الله عنه ـ بسارق ، فقال له : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله على ، فأمر به ، فقطعت يده ، وضرب أسواطا ، فقيل له فى ذلك فقال : القطع للسرقة ، والجلد للكذب على الله .

ـ أما الاحتجاج بالقدر بعد الوقوع لدفع اللوم فقط ، فلا بأس به ففى الحديث الصحيح عن أبى هريرة عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : (احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : ياآدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة ، فقال له آدم : ياموسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك بيده ، أتلومنى على أمر قدَّر الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، فحج آدم موسى ، فحج آدم موسى ثلاثا)[1]. أى غلبه بالحجه .

والله أعلم

---

(١) صحيح البخارى انظرباب فى القدر وكتاب التوحيد .

فى رؤية الله — تعالى

قال ناظم الجوهره :

ومنه أن ينظر بالأبصار ∴ لكن بلا كيف ولاا نحصار

للمؤمنين اذ بجائز علقت ∴ وللمختار دنيا ثبتت

قال الشارح :

ثم شرع فى بيان بعض ماوقع فيه النزاع من مسائل الاعتقاد فقال (ومنه) أى من بعض جزئيات الجائز عقلا عليه تعالى بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع ولا بوجوب (أن ينظر) أى الله تعالى (بالأبصار) جمع بصر بمعنى المحل الذى يخلق الله — تعالى — فيه الأبصار عادة عند وجود شرطه أو القوة المخلوقه لله — تعالى — كذلك ما لم يرده برهان عن ذلك يعنى أن أهل السنة ذهبوا الى أنه — تعالى — يجوز أن يرى ، والمؤمنون فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان ، اذا الرؤية على مذهب أهل الحق : قوة يجعلها الله تعالى — فى خلقه لايشترط فيها اتصال الأشعة ولامقابلة المرئى ولاغير ذلك ، ولكن جرت العادة فى رؤية بعضنا بعضا بوجود ذلك على جهة الاتفاق لاعلى سبيل الاشتراط ، فلذا كانت الرؤية جائزة لامكانها بدليل السمع المشار اليه بقوله اذ بجائز علقت ، ولايلزم من رؤيته — تعالى — اثبات جهة-تعالى الله- عن ذلك علوا كبيرا ، بل يراه المؤمنون لا فى جهة كما يعلمون

أنه لافى جهة . وخالف فى ذلك جميع الفرق ، فأحالها المعتزلة
بناء على انها لاتتعلق عقلا الابما هو فى جهة ومكان ومسافة
مخصوصة متمسكين بشبه عقلية اقواها شبهة المقابلة وتقريرها انه تعالى
لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة فيكون فى جهة وحيز وهو
محال ، ولكان اما جوهرا أو عرضا لأن المتحيز بالاستقلال جوهر
أوبالتبعية عرض ، ولكان المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا
محصورا واما بعضه فيكون متبعضا متجزئا الى غير ذلك . وهذه
الشبهة أشار الى جوابها بقوله (لكن) النظر الحاصل بحاسة
البصر للرائين (بلا كيف) أى تكيف للمرئى من مقابلة وجهه
ومسافة مخصوصة واحاطة به ، بل يجب تجرده عنه ، فأن الرؤية
نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شئ شاء ،
فالمراد بالمخالفة فى الكيف وجوب خلورؤية الواجب تعالى عن
الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الأجسام والأعراض ، وتمسكوا
أيضا بشبه سمعية أقواها قوله — تعالى — : (لاتدركه الأبصار
وهو يدرك الأبصار) وتقرير التمسك به الذى تعرض لجوابه أن
نفى ادراكه — تعالى — بالبصر وارد مورد التمدح به مدرج فى
أثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على
الله — تعالى — محال . وهذا الوجه يدل على نفى الجواز ،
وأشار الى جواب هذه بقوله (ولا انحصار) يعنى أننا نقول
انه تعالى يرى بمعنى أنه ينكشف للابصار انكشافاً تاماً عند
الرائى بلااحاطة ولاانحصار له عنده لاستحالة الحدود والنهايات

والوقوف على حقيقة كما هو محمل النفي في الآية الشريفة ، وبيانه أنا لانسلم أن الادراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية بل هو رؤية مخصوصة وهي التي تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي فالادراك المنفي في الآية أخص من الرؤية ملزوم لها بمنزلة الاحاطة للعلم ، فلا يلزم من نفي الادراك على هذا نفي الرؤية ولا مـــن كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا وعلق بقوله أن ينظر (للمؤمن) لتضمنه معنى الانكشاف أي انكشافه تعالى بحاسة البصر انكشافـــا تاما لكل فرد ممن مات محكوما باتصافه بالايمان والتصديق الشرعي سواء كلف به بالفعل أو كان صالحا للتكليف به فيخرج به الكفار والمنافقون فلا يرونه — تعالى — لقوله — تعالى-كلا انهم عـــن ربهم يومئذ لمحجوبون ولأنهم ليسوا من اهل الاكرام والتشريف وقيل انهم يرونه سبحانه وتعالى ثم يحجبون عنه فتكون الحجبة حســرة عليهم • وجعل النووي محل الخلاف في المنافق ، وأما الكافـــر غيره فلا يراه اتفاقا كما يراه سائر الحيوانات غير العقلاء ، ويدخل الملائكة ومؤمنو الجنة والأمم السابقة والصبيان والبله والمجانين الذين أدركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن اتصف بالتوحيد مـــن أهل الفترة لأنه ايمان صحيح اذ هو في حكم ما جاء به الرسول في الجملة بناء على أن رجال غير هذه الأمة يرونه في الـجنــة وهي محل الرؤية من غير خلاف • وأما رؤيته في عرصات القيامــة ففي السنة ما تقتضي وقوعها للمؤمنين وفيها وهو الصحيح والمعول في اثبات الرؤية عند أهل السنة انما هو الدليل السمعي وذلك

الكتاب والسنة والاجماع ٠

أما الكتاب فآيات كثيرة منها ما أشار اليه بقوله : (اذ بجائز علقت) أى حكمنا بجواز الرؤية وامكانها عقلا لأن الله - تعالى - علقها بوجود أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأله موسى - عليه السلام - رب أرنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى - وتقرير الدلالة منه أنه أشارة الى قياس حذفت كبراه للعلم بها ترتيبه الله تعالى علق رؤية ذاته المقدسة على استقرار الجبل حال تجليه تعالى له وهو أمر ممكن فى نفسه ضرورة ، وكل ما علق على الممكن لايكون الا ممكنا لأن معنى التعليق الاخبار بأن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه ، والمحال لايقع على شئ من التقادير ، فلو لم تكن الرؤية ممكنه لزم الخلف فى خبره - تعالى - وهو محال ٠ ولو كانت ممتنعة فى الدنيا لما سألها موسى - عليه السلام - ولا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشئ من أحكام الأحكام الألوهية ، وخصوصا بما يجب له - تعالى - وما يستحيل ٠

ومنها قوله - تعالى - (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال مالك بن أنس - رضى الله تعالى عنه - لما حجب اعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأووه ، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيام لم يعير الكفار بالحجاب فقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الشافعى - رضى الله عنه - لما حجب الله قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا ثم قال : أما والله لو لم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى المعاد لما عبده فى دار

الدنيا وقال محمد بن الفضل كما حجبهم فى الدنيا عن نور توحيده حجبهم فى الأخرة عن رؤيته •

وأما السنة فكحديث : انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وأما الاجماع فهو أن الصحابه رضى الله — تعالى — عنهم كانـــوا مجمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة • وأن الآيات والاحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل • وبهذه الأدلة السمعيـــة أطبق أهل السنة على أن رؤية الله — سبحانه وتعالى — جائـــزة عقلا واجبة سمعا •

وبيان الدليل العقلى على جوازها بطريق الاختصار أن البارى سبحانه وتعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالبارى عز وجـــل يصح أن يرى •

(هذا) كما علمت ورؤيته سبحانه (للمختار) وهو نبينـــا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه خير البرايا فلم تقع لغيره ولا لمـــوسى عليه الصلاة والسلام فى (الدنيا) من الدنو لسبقها للآخـــرة أو لدنوها من الزوال وحقيقتها ما على الأرض من الهواء والجو ممـــا قبل الآخرة • ومراده الاشارة الى وجه أخص من جواز الوقوع وبيانه أن معنى (ثبتت) أى حصلت ووقعت لنبينا صلى الله عليـــه وسلم فى الدنيا ليلة الاسراء • والوقوع يستلزم الامكان بخـــلاف العكس • والراجح عند اكثر العلماء أنه صلى الله عليه رأى ربـــه سبحانه وتعالى بعينى رأسه لحديث ابن عباس وغيره وهـــــذا

الا يؤخذ الا بالسماع منه صلى الله عليه وسلم فلا ينبغى أن يتشكك فيه لما نفت عائشة وقوعها له صلى الله عليه وسلم قدم ابن عباس عليها لأنه مثبت حتى قال معمر ابن راشد ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس ، أما حديث واعلموا انكم لن تروا ربكم حتى تموتوا فانه وان أفاد أن الرؤية فى الدنيا وان جازت عقلا فقد امتنعت سمعا لكن من أثبتها للنبى صلى الله عليه وسلم ، له أن يقول أن المتكلم لا يدخل فى عموم كلامه ، ولم تثبت فى الدنيا لغير نبينا صلى الله عليه وسلم على ما فى ذلك من الخلاف ومن ادعاها غيره فى الدنيا يقظة فهو ضال باطباق المشايخ ، وذهب الكواشى والمهدى الى تكفيره ولانزاع فى وقوعها مناما وصحتها فان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء عليهم الصلاة والسلام .

واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين : للاشعرى ارجحها المنع .

المسألة السادسة عشر

حكم رؤية الله ـ تعالى ـ
ومذاهب المتكلمين وأدلتهم

رؤية الله ـ تعالى ـ من المسائل الهامة التى دارحولها النزاع بين المتكلمين ، فأجازها أهل السنة ، ومنعها المعتزلة .

تحرير محل النزاع

حاصل هذه المسألة أن علماء الكلام اتفقوا على أن كلا من الرؤية والعلم متغايران ، فاذا حصل ادراك لأمر ما بما يميزه عن غيره ، تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علما .

واذا حصل ابصار لذلك المدرك بعد الانكشاف الأول ، حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علما . وهذا النوع يسمى رؤية . فالرؤية اذا هى انكشاف المرئى انكشافا تاما بحاسة البصر وهى مغايرة العلم .

كما اتفق المتكلمون أيضا على أن رؤية بعضنا لبعض لاتتحقق الا بشروط منها المقابلة وكون المرئى فى جهة ومكان ، وبواسطة شعاع خارج من العين متصل بالمرئى ، أوارتسام صورة المرئى فى حدقة العين وغير ذلك من الشروط .

واختلفوا بعد ذلك فى أن الرؤية المغايرة للعلم . هل يصح

أن تقع لذات البارى بدون تحقق شروطها من مقابلة وجهة ، ولوازم الرؤية فى الشاهد ؟

فقال أهل السنة : نعم ، لأن هذه الشروط عادية يجوز تخلفها فتجوز رؤية الله – تعالى – .

وقال المعتزلة : لا . لأن هذه الشروط عقلية لايجوز تخلفها فيستحيل رؤيته تعالى – لما يلزم من رؤيته من أمور مستحيلة فى حقه فصار جواز الرؤية وعدم جواز ذلك . هو محل النزاع بين الفريقين .

أراء الفريقين تفصيلا وأدلتهم

مذهب أهل السنة :

أجمع أهل السنة على أن رؤية البارى – سبحانه وتعالى – جائزة عقلا دنيا وأخرى ، وواجبة شرعا فى الآخرة ، على الوجه الذى يليق به – جل وعلا – أى من غير كيفيه من كيفيات الحوادث من مقابلة وجهة وغير ذلك .

ويرى أهل السنة أن الرؤية وان جازت عقلا فى الدنيا ، فانها لم تقع فى الدنيا الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

ولقد صور ناظم الجوهرة رأى أهل السنة بقوله :

ومنه أن ينظر بالأبصار ∴ لكن بلا كيف ولاانحصار
للمؤمنين اذ بجائز علقت ∴ هذا وللمختار دنيا ثبتت

أدلة أهل السنة :

استدل أهل السنة على صحة مذهبهم بالدليل السمعى والدليل العقلى .

أما الأدلة السمعية : فكان عمادها الكتاب والسنة والاجماع :

فمن الكتاب :

١ — قوله — تعالى — : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة)[1]
فان هاتين الآيتين صريحتان فى أنه سيكون من نعمة المؤمنين وحسن ثوابهم أن يروا الله على كيفية لا يعلمها الا الله وحده وقد حمل المعتزله النظر فى الآية على الانتظار . و (الى) فى الآية الثانيه اسم بمعنى النعمة وليست حرف جر . فتكون الآية عندهم معناها : أن المؤمنين ينتظرون جزاء الله عما أسلفوا من عمل طيب ، وعدهم الله حسن الثواب من أجلـه

(١) سورة القيامه : آية ٢٢ : ٢٣

٢ - قوله - تعالى - : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)[١]
فالحسنى هى الجنة والزيادة هى النظر لوجهه الكريم ، كما
قاله جمهور المفسرين .

٣ - وقوله - تعالى - : (على الأرائك ينظرون)[٢]

ومن السنة : استدلوا بجملة أحاديث صحيحة رواها البخارى فى
هذا المعنى منها :

١ - ما روى عن جرير قال : كنا جلوسا عند النبى - صلى الله
عليه وسلم - اذ نظر الى القمر ليلة البدر (قال انكم
سترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته)[٣]

والمقصود من التشبيه : تشبيه الرؤية بالرؤية فى الوضوح وعدم
الشك والخفاء . لاتضامون : أى لاتزدحمون فى رؤيته .

٢ - ما روى عن أبى هريرة - رضى الله تعالى عنه - أن الناس
قالوا : يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله
- صلى الله عليه وسلم - : هل تضارون فى القمر ليلة
البدر ؟ قالوا : لايارسول الله ؟ قال : هل تضارون فى
الشمس ليس دونها

---

(١) سورة يونس أيه : ٢٦
(٢) سورة المطففين : أية : ٢٣
(٣) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد

سحاب ؟ قالوا : لايارسول الله . قال : فانكم ترونه كذلك) [١]

أما الاجماع :

فهو أن الصحابة — رضى الله عنهم — كانوا مجمعين على جواز وقوع الرؤية فى الآخرة ، وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل ولذا :

١ — قال الامام مالك . رضى الله عنه — : (لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأووه . ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب . قال تعالى : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) [٢]

٢ — قال الامام الشافعى — رضى الله عنه — (لما حجب قوما بالسخط دل على أن قوما يرونه بالرضا . ثم قال : أما والله لولم يوقن محمد بن ادريس بأنه يرى ربه فى الميعاد لما عبده فى الدنيا)

وغير هذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون الى أنه من الواضح تماما : أن المؤمنين سينعمون برؤية الله — تعالى —

أما الأدلة العقلية : فقدا ستدل أهل السنه بما يلى :

١ — ان الله سبحانه موجود . كل موجود يجوز أن يرى . فالله سبحانه وتعالى يجوز أن يرى .

---

(١) انظر صحيح البخارى : كتاب التوحيد
(٢) سورة المطففين آية : ١٥

٢ ـ حكمنا بجواز الرؤية عقلا لأن الله علقها على أمر جائز عقلا وهو استقرار الجبل حين سأل موسى ربه قائلا (رب أرنى انظر اليك قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى)[1] والاستدلال بهذه الآية من جهتين :

الأولى : طلب موسى للرؤية

الثانيه : تعليق الرؤية على استقرار الجبل

أما الجهة الأولى :

فان الرؤية لولم تكن جائزة لما طلبها موسى ـ عليه السلام ـ فانها لو كانت ممتنعة ومستحيلة ، ماطلبها ـ عليه السلام ـ لأنه اما أن يكون عالما بامتناعها أو جاهلا .

فان كان عالما فطلبها . فذلك عبث . وأن كان جاهلا لم يصلح للنبوة لجهله أصل من أصول التوحيد والفرض أنه نبى ورسول يعرف ما يجوز وما لايجوز فى حق الله ـ تعالى ـ .

وكل من العبث والجهل لايجوزنسبته للانبياء ، فطلبه للرؤية دليل على كونها جائزة .

أما الجهة الثانية :

وهى تعليق الرؤية على استقرار الجبل .. فدلالتها أن نقول

---

(١) سورة الأعراف أية : ١٤٣

ان الرؤية علقت على أمر جائز • وكل ما علق على الجائز جائز فالرؤية جائزة •

أما أن المعلق على الجائز جائز فواضح • وأما أن المعلق عليه وهو استقرار الجبل جائز • فلانه فى ذاته ممكن وجائز حيث لا يلزم من فرض وقوعه محال • والمراد باستقرار الجبل عدم تحركه

واعلم أن هنا مقامين : أحدهما فى جواز الرؤية • وثانيهما : فى وقوعها • وقد قامت الأدلة على جوازها • فكل دليل على الجواز فهو دليل على الوقوع • الا أنه ينبغى عدة أمور هى :

١ ـ محل الرؤية •

٢ ـ كيف سيرى المؤمنون ربهم •

٣ ـ حكم من ادعى وقوع الرؤية فى الدنيا •

محل الرؤية :

محل الرؤية الجنة بلا خلاف • فيرى المؤمنون ربهم سبحانه ـ وتعالى ـ ، أما فى عرصات القيامة كالموقف ، فالصحيح وقوعها أيضا لأنه قد ورد فى السنة ما يقتضى وقوعها لهم •

والمؤمنون يشمل مؤمنى الأمم السابقة ، وأهل الفترة على القول بنجاتهم ، ومؤمنى الجن حيث يحصل لهم الرؤية فى الموقف مع سائر المؤمنين قطعا •

ـ أما الملائكة : ففى رؤيتهم لله ـ تعالى ـ خلاف ، فقال السيوطى : أن عموم المؤمنين يشمل الملائكة وهو الأقوى . وقيل لا رؤية للملائكة أصلا . وقيل ان جبريل يراه تعالى دون سائر الملائكة .

ـ أما الكفار والمنافقون :

فلا يرونه ـ تعالى ـ على الراجح لقوله ـ تعالى ـ :
(كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (١) ولأنهم ليسوا من أهل الاكرام والتشريف .
وقيل انهم يرونه ثم يحجبون . حتى تكون الحجبة حسرة عليهم .

كيف سيرى المؤمنون ربهم :

ـ ذهب البعض الى أن الرؤية ستكون بأحداق العيون فقط .
ـ والبعض رأى أنها ستكون بجميع الوجوه لظاهر قوله ـ تعالى ـ
(وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٢)
ـ وبعضهم رأى أنها ستكون بكل جزء من أجزاء البدن

حكم من ادعى رؤية الله ـ تعالى ـ فى الدنيا :

الرؤية وان جازت فى الدنيا عقلا ، فانها لم تقع الا لنبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ . وهذا ما يقصده الناظم بقوله :
(وللمختار دنيا ثبتت) لأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ اختير لهذا المقام .

---

(١) سورة المطففين أية : ١٥
(٢) سورة القيامة أية : ٢٢ : ٢٣

واختلف فى وقوعها للأولياء على قولين للأشعرى أرجحهما المنع والحق أنها لم تثبت فى الدنيا الا له — صلى الله عليه وسلم — فمن ادعاها فى الدنيا يقظة : فهو ضال باطباق المشايخ حتى ذهب بعضهم الى تكفيره . أما رؤيته — تعالى — مناما ، فلا نزاع فى وقوعها .

مذهب المعتزلة :

نفى المعتزلة رؤية البارى — سبحانه وتعالى — فى الدنيا والآخرة ، وقالوا : ان رؤية الله — تعالى — مستحيلة ، واستدلوا على ذلك بأدلة عقلية ونقلية سماها أهل السنة بالشبه :
وأقوى هذه الشبه شبهتهم العقلية حيث قالوا :

لوكان الله مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة . ويلزم من هذه المقابلة كونه فى جهة وكونه جوهرا أوعرضا محدودا .. وهذا كله يستحيل فى حقه — تعالى — فما أدى اليه وهو رؤتية محال .
— وقد أجاب أهل السنة على هذه الشبهة العقلية بما يأتى :

١ — ان قولكم لكان مقابلا للرائى ، ولزوم الجهة وغيره كل ذلك ممنوع . اذا الرؤية قوة يجعلها الله — تعالى — فى خلقه لايشترط فيها مقابلة المرئى ولاكونه فى جهة وحيز وغير ذلك واذا كان الله علم بدون كيفية فكذلك يرى بدون كيفية .
وقيا سكم الغائب على الشاهد قياس مع الفارق فلا يصح .

٢ - ان دعواكم : أنه لوكان مرئيا لكان مقابلا للرائى بالضرورة •
فدعوى الضرورة غير مسلم ، حيث قد نازعكم فيها الجمع
الغفير من العقلاء ، والضرورة لاينازع فيها • غاية الأمر أن
هذه الأمور لازمة بحكم العادة لا بحكم العقل •

وتمسك المعتزلة باستحالة الرؤية مستدلين من النقل بقولة - تعالى
(لاتدركه الأبصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) [1]
فذلك يدل على ان الله - تعالى - لايدرك بالأبصار • والادراك
هو الرؤية • فينتج من ذلك انه - تعالى • لايرى بالأبصار •

أجاب أهل السنة على هذا الدليل بأن قول الله - تعالى -
(لا تدركه الأبصار) أى أن الابصار لاتحيط به من جميع الجوانب كما
تحيط بالأشياء التى تراها • وهذا لايمنع انه - تعالى - يرى
من غير تكييف من كيفيات الحوادث • ومن غير احاطة •

فالادراك المنفى فى الآية الكريمه هو ذلك الادراك الذى يكون
فيه المرئى منحصرا فى حدود ونهايات •

واستدل المعتزلة - أيضا - بسؤال سيدنا موسى ربه قائلا
(رب أرنى انظر اليك • قال : لن ترانى ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف ترانى) [2] فقالوا :

---

(١) سورة الأنعام اية : ١٠٣
(٢) سورة الاعراف اية : ١٤٣

ان الرؤية مستحيلة . لان الله علقها على مستحيل وهو استقرار الجبل حال تحركه . فالرؤية على ذلك مستحيلة .

اجاب اهل السنة عن ذلك بقولهم : ان رؤية الله لم تعلـــق على مستحيل ، وانما علقت على أمر ممكن وهو استقرار الجبل حـال تحركه وهو أمر ممكن . والمحال اجتماعهما . فضلا عن أن قـــول المعتزلة أنها علقت على مستحيل غير مقبول حيث لا دليل عندهـم عليه .

تعقيب على مسألة الرؤية : —

هذا رأى أهل السنة والمعتزلة ... أما الكرامية وهى الـفـرقة التى أغفلنا ذكرها ، فقد جوزت رؤيته — تعالى — بالمواجـــهـــة لاعتقادها كونه — تعالى فى الجهة والمكان ، واغفالنا لها جـــاء بدافع أن هذا المذهب باطل من أساسه .

وبعد عرضنا لمبحث الرؤية ، وتقريرنا للأدلة على النحو المتقدم تبين لك أن ما قاله أهل السنة فى رؤية الله — تعالى — وقامت أدلتهم عليه ، غير الرؤية التى استدل المعتزلة على عدم صحتها ، ومن هنا يتبين لك أن النزاع يكاد أن يكون غير حقيقى .

والذى نعتقده أن نقول : بجواز رؤية الله بالعين ، بل انها ستكون لمن/من شاء خالقه فى الدار الآخرة ، وذلك هو صريح القــرآن الكريم والسنة المطهرة . وهذا الرأى هو أدنى الى الحق فــى مسألة كهذه ، لايعلم الحق فيها ، أو ما سيكون الحال فيها الا الله ــ تعالى وحده . أما نحن فلن تتكشف لنا هذه الحال الا فى الدار الآخره .. والله أعلم

(جواز ارسال الرسل)

قال الناظم :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل
لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

قال الشارح :

ولما فرغ من الالهيات شرع فى النبوات فقال : (ومنه) أى ومن أفراد الجائز العقلى (ارسال) الله ـ تعالى ـ (جميع الرسل) أى رسل البشر من آدم الى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الى المكلفين من الثقلين ليبلغوهم عنه أمره ونهيه ووعده ووعيده ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما جاءوا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا) (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) واذا علمت أن الارسال مما يجوز فى حقه ـ تعالى ـ فعله وتركه (فلا وجوب) له أى للمكلف عليه ـ تعالى ـ خلاف لحكماء الفلاسفة والمعتزلة لأنه ـ تعالى ـ لا يجب عليه شىء لخلقه (بل) ارسالهم انما هو (بمحض الفضل) أى بخالص الاحسان مما يحسن فعله ولا يقبح منه تعالى تركه .

(لكن) لا يلزم من كونه جائزا أن يكون الايمان به كذلك بل (بذا) المذكور من وقوع الارسال والمرسلين (ايماننا) الشرعى (قد وجبا) علينا تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا ، واجمالا بمن علم منهم اجمالا قال الله ـ تعالى ـ (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) الآيات والأولى كما يفهم من المتن أن لا يتعرض لحصرهم فى عدد معين لقوله ـ تعالى ـ (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) ولأنه لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم ، وحديث (والأنبياء مائة ألف وفى رواية مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفا منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفى رواية وأربعة عشر) فتكلم فيه مع كونه خبر آحاد ٠

واذا عرفت أن الارسال جائز عليه ـ تعالى ـ وأن الايمان به واجب (فدع) عنك (هوى قوم) اتبعوه أى اعتقادهم الباطل الذى زينه الشيطان لهم فانه (بهم قد لعبا) الهوى أى تلاعب بهم لا بغيرهم ٠ فأوقعهم فى البدع والمعاصى أو الكفر ، فأنكروا الارسال وأحالوه كالسمنية أو أوجبوه كالمعتزلة والحكماء ٠ والهوى عند الاطلاق ينصرف الى الميل الى خلاف الحق غالبا نحو (ولا تتبع الهوى) سمى هوى لأنه يهوى بصاحبه فى النار ٠

المسألة السابعة عشر

(جواز ارسال الرسل)

لما فرغ ناظم الجوهرة وشارحها من الكلام عن الالهيات ، أخذا يتكلمان عن النبوات ، وقدما الالهيات لأنها أصل النبوات ، وأوضحا لنا أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا فى حق الله ـ تعالى ـ بمعنى : أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ يجوز أن يرسل الرسل للخلق وألا يرسلهم ، فارساله الرسل لطف منه ـ تعالى ـ واحسان ورحمة ، وفضل خالص ، ومنة عظمى امتن الله بها على العباد مصداقا لقوله ـ تعالى ـ : (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين)(١) .

وخالف فى ذلك المعتزلة ، والفلاسفة ، والبراهمة ، ولكل رأيه ووجهته كما سيتضح لنا ذلك جليا فى الصفحات التالية ، وهذا ماعبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل

لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٦٤

وقبل الكلام فى هذه المسألة يجدر بنا أن نخوض فى أمور نجد أنها لازمة لفهمها ، وضرورية لادراكها وهذه الأمور هى :

الأمر الأول : فى بيان حاجة الناس الى الرسل .

الأمر الثانى : بيان مفهوم لفظى النبى والرسول والفرق بينهما .

الأمر الثالث : بيان رأى الفرق فى حكم ارسال الرسل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل .

الأمر الأول : بيان حاجة الناس الى الرسل

خلق الله الانسان اجتماعيا بطبعه ، لأن أفراده لا تحصل ما تحتاج اليه لبقائها من جلب الرغبات ، والحصول على ماينفعها ، ودفع المكاره عنها الا بالاجتماع والتعاون ، فكل فرد من بنى الانسان ـ مهما بلغ من القوة والجاه والثروة ـ محتاج الى الجماعة التى يعيش بينها ، كما أن الجماعة محتاجة الى كل فرد من أفرادها .

كما أنعم الله ـ تعالى ـ على الانسان بالعقل ، الذى اختصه به دون سائر مخلوقاته ، تشريفا له ، وتمكينا للقيام بما استخلفه فى الأرض من واجبات أوجبها الله ـ تعالى ـ عليه .

وبجانب نعمة العقل هذه ، أودع الله فيه من الغرائز والقوى ما قد تتعرض به عن سواء السبيل ، وأهمها على الاطلاق غريزة حب النفس ، والحرص على حمايتها ، وطبيعته الحيوانية برغباتها وآلامها .

وكلما كثرت مطالب الشخص فى معيشته ، زادت حاجة الأفـــراد بعضهم الى بعض ، فتمتد حاجة الانسان من الأسرة الى العائلـة ، الى المجتمع ، بل الى الانسانية بأسرها ، ويتبع ذلك أن يكـــون للانسان فى كل كائن مما يصل اليه لذة ، وبجوار كل لذة ألم ومخافـــة ولا تنتهى رغائبه الى غاية ، ولا تقف مخاوفه عند حد أو نهايـــة ، قال – تعالى – (ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعـا ، واذا مسه الخير منـــوعا)[1] .

ولما كانت أفراد الانسان متفاوتة فى مواهب الفهم والادراك ، وفى قوى العمل وفى الهمة والعزم ، فمنهم المقصر ضعفا أو كســلا ، المتطاول فى الرغبة شهوة وطمعا ، يرى فى أخيه أنه العون له علـــى ما يريده من شئون وجوده ، لكنه يذهب من ذلك الى تخيل اللذة فـى الاستئثار بجميع ما فى يده ، وقد يجد الانسان اللذة فى أن يتمتـــع ولا يعمل ، ويرى الخير فى أن يقيم مقام العمل اعمال الفكر فى استنباط ضروب الحيل ليتمتع وان لم ينفع (فكلما حثه الذكر والخيال الى دفـــع مخافة أو الوصول الى لذيذ ، فتح له الفكر بابا من الحيلة ، أو هيأ له وسيلة لاستعمال القوة ، فقام التناهب مقام التواهب ، وحـــــل الشقاق محل الوفاق ، وصار الضابط لسيرة الانسان اما الحيلة واما القهـــر)[2] .

---

(١) سورة المعارج آيـة : ١٩ – ٢١ .
(٢) الشيخ محمد عبده : رسالة فى التوحيد ص٧٧ . ت محى الدين عبدالحميد ط صبيح سنة ١٩٦٦ .

فهل يمكن مع هذا أن يستقيم أمر النوع الانسانى الذى بمعنى نظامه ، وعلق بقاؤه فى الحياة على تعاون أفراده ، ومساعدة بعضهم بعضا فى الأعمال ؟ ... أو لا تكون مثل هذه الأمور ، وما يترتب عليها من ظلم ونزاع دائمين ، وفساد وخراب مستمرين سببا فى شقاء النوع الانسانى بل فى فنائه ؟ .. لا ريب أن البقاء على تلك الأحوال ضرب من المحال .

ومن ثم دعت الحاجة الى قانون يحدد المعاملة بين بنى الانسان ونظام يحفظ أفراد الانسان من ظلم بعضهم بعضا ، ذلك النظام هو اقامة العدل فيما بين الأفراد والجماعات ، فالعدل هو الكفيل بمنع النزاع وتحقيق النظام ، وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، بل ورقيها ورفعة شأنها .

– ولكن من الذى يضع قواعد العدل هذه ، ويحمل الكل على رعايتها ؟

– قيل النوابغ من بنى البشر ، غير أننا لو دققنا النظر لوجدنا أن العقل البشرى قاصر عن وضع قواعد العدل التى يتم بها نظام العيش فى هذه الحياة ، وعاجز عن أن يحدد العلائق والصلات بين الأفراد والجماعات فى المعاملات بحدود العدل والانصاف ، لأن من يضع تلك القواعد يجب أن يكون عالما بمصالح الناس عامة ، وما يتجدد منها بتجدد الأيام ، وليس هذا من شأن البشر ، يضاف الى هذا تفاوت العقول فى فهم النافع والضار ، وتأثرها بالبيئة والهوى والرغبات ، على أنه لو وضع هذا القانون لما خضع له الناس ، لأنهم فطروا على عدم الخضوع لرأى من يماثلهم ، كما

أن القائم بتنفيذه قد يعتقد أنه أرفع من واضعه فلا ينفذه ، بل يعمل على مخالفته ، ومن هنا لا يصلح مثل هذا القانون لتأدية الغرض المقصود منه وهو حفظ الحقوق ، ومنع النزاع ، وتحقيق التآلف والوئام بين الناس .

واذا ثبت لنا عجز العقل البشرى عن تنظيم شئون حياته بالقدر الذى يحفظ للنوع بقاءه ، فهو أشد عجزا عن ادراك أحوال الحياة الآخرة كالبعث والحساب والجنة وما يرتبط بها من نعيم مقيم ، والنار وما تحويه من عذاب أليم ، وعن معرفة الله — تعالى — حق المعرفة ، وما يجب له من صفات الكمال والجلال ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق لا صفة المخلوق ، وهذا ما عبر عنه الأستاذ الامام / محمد عبده فى كتابه (رسالة التوحيد) بقوله :

(فليس فى سعة العقل الانسانى فى الأفراد كافة أن يعرف عن الله ما يجب أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة) ويضيف الأستاذ الامام قائلا :

(ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل اليه وحده ، وهو تفصيل اللذائذ والآلام ، وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه — لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها — كصور العبادات ، كما يرى فى أعداد الركعات ، وبعض الأعمال فى الحج)[1] .

---

(١) الشيخ محمد عبده : رسالة فى التوحيد ص ٦١ — الطبعة السابقة

كل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ، ويعلم الله — تعالى — أن فى معرفتها سعادة للعقل.

لهذا وغيره ، كان الناس فى حاجة الى قيادة حكيمة فى تحديد أحكام الأعمال ، مأمونة الخطأ ، يخضع لها الخاص والعام من بنى الانسان ، فى حاجة الى من يرشد عقولهم للوجه الصحيح فى الاعتقاد بصفات الألوهية ، وما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة ، فى حاجة الى رسالة من قبل الله — تعالى — العليم بشئونهم ، تضع لهم قواعد العدل التى بها يتم نظام العيش فى هذه الحياة ، فى حاجة الى من يخبرهم ويحدد لهم أنواع الأعمال التى تناط بها سعادة الانسان فى الدارين ، ويبين لهم ما كلفهم الله — تعالى — به من العقائد والعبادات والآداب والمعاملات تطهيرا لنفوسهم من دنس الشرك وعبادة الأوثان ، وتهذيبا لأخلاقهم ونشرا للفضيلة بينهم ... اذ أن ذلك من شأنه — تعالى — وحده ، لكونه المعلم الأول ، والمرشد الأعظم ، الذى أحاط بكل شئ علما .

ومن هنا اقتضت حكمة الله — تعالى — البالغة ، وارادته المطلقة ، أن تكون هناك صلة بينه وبين عباده ، تتم بها نعمته ، ويكتمل بها دينه وهدايته ، فبعث لعباده رسلا من جنسهم ، فى أرقى درجات الكمال ، وأعلى منازل الشرف التى تليق بالمخلوقين ، ليجمعوا الخلق على اله واحد ، ويذكروهم بعظمته — تعالى — بفرض ضروب من العبادات ، ويضعوا لهم قواعد العدل التى يخضع لها

الجميع ، ويبينوا لهم الفضائل الخلقية بطرق من الترغيب والترهيب والتبشير والانذار ، أولئك هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ٠

فبعثة الأنبياء من متممات وجود الانسان ، ومن أهم حاجاته فى بقائه وسعادته ، ومنزلتها من النوع الانسانى منزلة العقل من الشخص، نعمة أتمها الله على عباده (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)(١) • وسوف نوجز حاجة البشر الى الرسل فى النقاط التالية :

١ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة لله — تعالى — من وجوب وجوده وتوحيده ، ومعرفة ما يجب له من صفات الكمال والجلال ، وما يستحيل وما يجوز فى حقه ، مما لا يستقل العقل البشرى بمعرفته وتبليغ المكلفين من الثقلين أمره ونهيه ، ووعده ووعيده ، حتى تقوم على الناس الحجة بالبينات قال — تعالى — : (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا)(٢) وقال — تعالى — : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)(٣) •

٢ — بيان ما يجب اعتقاده بالنسبة للحياة الآخرة من البعث بعد الموت ، والحساب والجزاء على الأعمال بالنعيم المقيم أو العذاب الأليم ، وما يجب على المكلفين عمله لتجنب عذاب الآخرة ، واكتساب ثوابها •

---

(١) سورة النساء آية : ١٦٥
(٢) سورة طه آية : ١٣٥
(٣) سورة النساء آية : ١٦٥

٣ ــ ان الناس فى حاجة الى القدوة الصالحة ، والسيرة الحسنة ، وفى احتياج الى من يحثهم على التخلق بالأخلاق الفاضلة ، والتمسك بالمثل العليا ، فى حاجة الى من يهذب أخلاقهم ، ويطهر نفوسهم ، ويحيى ضمائرهم ، وينقى أرواحهم مما علق بها من أدران المادة ، لذا اصطفى الله ــ سبحانه وتعالى ــ من الناس رسلا ، وأدبهم بأدبه الكريم ، فكانوا بذلك أئمة المؤمنين ، وقدوة صالحة للبشرية جمعاء (لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فان الله هو الغنى الحميد)[1] .

٤ ــ وضع قانون عام ينظم حياة بنى الانسان ، ويجمع كلمتهم ، ويحفظ لكل حقه ، ويقطع أسباب النزاع والشقاق بين الناس ، فتطيب الحياة ، وتسعد الجماعة فى ظل قواعد العدل التى يرسيها ويحفظها من اصطفاه الله من خلقه ، وأيده بوحيه .

لهذه الأسباب مجتمعة وغيرها ، مست حاجة الانسان الى النبوة والأنبياء حتى لا يضل أو يزل ، وحتى تستقيم له أمور الدنيا والآخرة .

الأمر الثانى : فى بيان مفهوم لفظى النبى والرسول

لا بد أن نعرض لمفهوم كل من لفظى النبى والرسول فى اللغة

---

(١) سورة الممتحنة آية : ٦

والاصطلاح ، لأنه كثيرا ما يجرى هذان اللفظان على اللسان ، مع عدم ملاحظة ما قد يكون بينهما من فرق راجع الى مفهوم كل منهما فنقول :

أولا : في اللغة :

النبى : بياء مشددة قيل : اسم مأخوذ من النبوة أو من النباوة : وهى ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحى الذى سيأتى ، وبين معناه اللغوى على هذا ، أنه قد شرفه الله — تعالى — على سائر الخلق ، حتى ارتفعت منزلته ، وسمت درجته ، وعلت رتبته .

وقيل اشتقاقه من النبأ ومعناه الخبر ، والمناسبة أنه يخبرنا بالأحكام عن الله — تعالى — ان كان رسولا ونبيا ، فان كان نبيا فقط أخبرنا بأنه نبى ليحترم .

وقيل انه مشتق من النبئ وهو الطريق ، فالانبياء طرق هداية ورشاد ، فاشتقاقه منه لافادة أنه وسيلة الى الحق — جل وعلا — وطريق الى معرفته .

وقيل من نبا من مكان كذا الى مكان كذا ، اذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبى بشريعة الا عاداه قومه وأخرجوه .

فالمعنى اللغوى للفظ النبى دائر حول معانى الشرف ، والاخبار والوسيلة الى الهداية ، والايذاء فى سبيل الدعوة ، وكلها حاصلة ومتحققة فيمن يصطفيهم الله — تعالى — من خلقه .

والرسول فى اللغة : مأخوذ من الارسال فيطلق فى اللغة على الوسيط بين المرسل ، والمرسل اليه .

ثانيا : فى الاصطلاح :

النبى عرفوه فى اصطلاح المتكلمين : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعا ، أوحى اليه بشرع يعمل به وان لم يؤمر بتبليغه .

أما الرسول فعرفوه : بأنه انسان ذكر حر من بنى آدم سليم عن منفر طبعا ، أوحى اليه بشرع يعمل به وأمر بتبليغه .

وبملاحظة التعريف الاصطلاحى المتقدم يتضح لنا ، أن الرسول لا بد أن يكون مأمورا وملزما بالتبليغ ، فى حين أنه لا يلزم ذلك بالنسبة لكل نبى ، وعلى هذا يكون الرسول أخص من النبى ، لأن كل رسول نبى ، وليس كل نبى رسولا ، وهذا رأى .

وذهب فريق من العلماء الى أن النبى والرسول بمعنى واحد ، فهما لفظان مترادفان ، فالنبى هو الرسول ، والرسول هو النبى ، وممن ذهب الى هذا الرأى (سعد الدين التفتازانى) فى كتابه (المقاصد) حيث قال : (النبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول) .

والرأى الذى نميل اليه ، ونعتقده هو الرأى الأول الذى يفرق فى المعنى بين مفهوم لفظ النبى ، ولفظ الرسول ، لكونه الرأى المشهور والأصح يؤيده قوله ـ تعالى ـ : (وما أرسلنا من قبلك من

رسول ولا نبى)(١) فالنبى فى الآية الكريمة قد عطف على الرسول ، والعطف يقتضى المغايرة ، لأن الشىء لا يعطف على نفسه ، وهذا دليل على الفرق بين الرسول ، والنبى فى المعنى والمفهوم .

ودليل آخر على اثبات هذا الفرق هو قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — لما سئل عن عدد الأنبياء فقال : مائة وأربعة وعشرون ألفا فسئل وكم الرسل منهم ؟ فقال : ثلاثة عشر وثلاث مائة) .

وبناء على الرأى المختار نستطيع أن نجمل الفرق بين الرسول والنبى فيما يلى :

١ — الرسول من أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه ، والنبى من أوحى اليه بشرع ولم يؤمر بالتبليغ .

٢ — الرسول من له كتاب بشريعة جديدة أو نسخ بعض شريعة من سبقه من الرسل ، والنبى من أيد شريعة من كان قبله كسائر أنبياء بنى اسرائيل ممن جاءوا بعد موسى .

٣ — الوحى للرسول يتم بواسطة جبريل ، أما الوحى للنبى فسماع صوت أو رؤية فى المنام .

الأمر الثالث : حكم ارسال الرسل

أولا : رأى أهل السنة :

ذهب أهل السنة الى أن ارسال الرسل من الأمور الجائزة عقلا

---

(١) سورة الحج آية : ٥٢

على الله ـ تعالى ـ لأنه رحمة من الله ، ولطف بعباده ، وليس من الواجبات أو المستحيلات كما يزعم البعض بهذا ، لأن الله ـ تعالى ـ لا يجب عليه شيء . لكونه قادرا ، حرا مختارا ، لا يسأل عما يفعل ، فله ـ سبحانه ـ مطلق الحرية فى ارسال رسله وأنبيائه لانقاذ الناس من الكفر الى الايمان ، ومن الظلمات الى النور ، فضلا عما يترتب على ارساله من المنافع التى لا تحصى واللطف من أفعال الله الجائزة .

ثانيا : رأى المعتزلة :

ذهبت المعتزلة الى القول بأن ارسال الرسل واجب على الله ـ تعالى ـ وحجتهم فى ذلك : أن النظام المؤدى الى اصلاح النوع الانسانى فى معاشه ومعاده لا يتم الا ببعثة الرسل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب ـ فى رأيهم ـ على الله ـ تعالى ـ .

وقد بنوا رأيهم هذا على قاعدة الصلاح والأصلح التى ثبت بطلانها فى مسألة سابقة .

ثالثا : رأى الفلاسفة :

يتخذ الفلاسفة من قاعدة التعليل أو الطبيعة منطلقا لأرائهم فيقولون : ارسال الرسل واجب على الله بطريق الايجاب ، لأنه يلزم من وجود الله وجود العالم بالتعليل أو الطبيعة ، ويلزم من وجود العالم وجود من يصلحه حتى لا يقع الجور فيختل أمر النظام .

وقولهم هذا باطل لبطلان قاعدة التعليل أو الطبيعة التى هى

عنادهم فى رأيهم ، لأنه ثبت أن الله — تعالى — فاعل بالاختيار قال — تعالى — (وربك يخلق مايشاء ويختار) (١)

رابعا : رأى البراهمة :

هؤلاء ينكرون النبوة ، ويذهبون الى القول باستحالة ارسال الرسل ، وشبهتهم فى ذلك قولهم :

ان ارسال الرسل لا داعى له ، ولا فائدة منه ، ولا حاجة اليه ، لأن الرسول اما أن يأتى بأشياء توافق العقل ، حسنة عنده ، فيأتى بها العقل دون حاجة الى الرسول ، وحينئذ يكون ارسال الرسل عبثا لأن العقل يغنى عنهم .

واما أن يأتى الرسول بأشياء تخالف العقل وتعانده ، فيستحيل على العقل والحال كذلك تصديق الرسول أو القبول منه ، فلا حاجة أيضا لارسال الرسول .

وان لم يكن الشئ حسنا ولا قبيحا ، فان احتاج العقل اليه فعله ، والا تركه دون أن يتقيد بما يأتى به الرسول .

الرد على البراهمة :

لو تأملنا شبهة البراهمة السابقة ، لأدركنا أنها ظاهرة البطلان لعدة أمور :

أولا : أن النبى انما يأتى بالأمر الذى لا تستقل العقول بمعرفته من عند نفسها ، وان كان لا يعارض ادراكها ، ولا يتنافر مع

---

(١) سورة القصص آية : ٦٨ .

نفسها ، بل هي تستقل بفهمه وادراكه اذا عرض عليها ، فما تدركه العقول يؤكده الرسول ، وما لم تدركه يبينه ، وما تتردد فيه رفع الرسول عنه الاحتمال .

ثانيا : أن العقول قاصرة من تلقاء نفسها ادراك النافع من الأعمال والأقوال والعقائد المنجية في الآخرة الا برسول ، كما لا يهتدى الى تمييز الأدوية من السموم الا بطبيب .

ثالثا : ان العقول ـ كما أسلفنا ـ متفاوتة في مواهب الفهم والادراك والكامل منها نادر ، فالتفويض اليها مؤد الى التنازع والتناهب والتقاتل فلا بد من مرشد لها وهو الرسول .

ثم ان في شبهتهم تقريرا لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين وقد علمنا أبطال ذلك بما لا حاجة معه الى الاعادة ، فضلا عن أن بعثة الأنبياء ليست قاصرة على بيان فائدة ما يقصده الانسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل لها من الفوائد ما تضيق العبارة عن حصره ، وقد تناولنا بعض هذه الفوائد بالذكر .

الرأى الصحيح

بعد أن عرضنا الآراء المختلفة في بيان حكم ارسال الرسل ، فأى المذاهب أولى بالاتباع ؟ .

نقول : ان ما نميل اليه ، ونتمسك به ، ونعتقده هو رأى

أهل السنة لكونه أولى الآراء بالاتباع ، وأجدرها بالاعتقاد ، وأليقها في حق الله ـ تعالى ـ لما تبين لنا من أن ارسال الرسل ، وبعثة الأنبياء من الله ـ تعالى ـ انما يكون باحسانه الخالص ، ومحض فضله ، وارسالهم من الأمور الجائزة عقلا في حقه ـ سبحانه ـ فلا يجب عليه شيء كما يذهب الى ذلك المعتزلة ، كما لا يصدر عنه ـ سبحانه ـ شيء بالايجاب سواء كان بالعلة أو بالطبع كما قالت الفلاسفة ، فكلها آراء ضالة يجب رفضها ، لأنها تتحكم بآرائها هذه في ارادة الله ، وتضع القوانين لقدرته وهذا أمر يرفضه العقل رفضا تاما . وهذا ما عبر عنه ناظم الجوهرة بقوله :

ومنه ارسال جميع الرسل ∴ فلا وجوب بل بمحض الفضل

ومراده أن يقول : ومن أفراد الجائز العقلى في حقه ـ تعالى ـ ارسال الله ـ تعالى ـ جميع الرسل من آدم عليه السلام الى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ الى المكلفين من الثقليين فلا وجوب للمكلف عليه ـ تعالى ـ خلافا للفلاسفة والمعتزلة ، لأنه ـ تعالى ـ لايجب عليه شيء لخلقه بل ارسالهم ـ صلى الله عليهم وسلم ـ انما هو بخالص الاحسان وبكامل الفضل .

الأمر الرابع : حكم الايمان بالرسل والأنبياء

الايمان بالرسل والأنبياء واجب ، لأن الايمان بهم ركن من أركان الدين من أخل به فهو كافر لقوله ـ تعالى ـ : (آمن

الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله)(١) .

فيجب على كل مكلف أن يؤمن اجمالا بأن الله بعث رسلا وأنبياء من البشر مبشرين بثوابه ، ومنذرين بعقابه ، وذلك لهداية الخلق وارشادهم إلى طريق الحق ، ويؤمن تفصيلا بمن ثبت تعيينه منهم وهم خمسة وعشرون رسولا الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم .

ولا يجوز حصر الرسل والأنبياء ، لأنه لا يعلم عددهم الا من الشرع ، ولم يرد في بيان عددهم دليل قاطع من كتاب أو سنة ، يقول ـ تعالى ـ لنبيه (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك)(٢) ولأن محاولة حصرهم في عدد معين لا يؤمن أن يدخل فيهم من ليس منهم ، أو يخرج بعضهم ، خاصة وأن الأحاديث التي تعرضت لحصرهم في عدد معين ، أحاديث آحاد لا يعتد بها في أمور العقيدة .

ولما كان القول بجواز ارسال الرسل يوقع في الوهم جواز الايمان بهم ، والذى أثبتنا وجوبه نبه صاحب الجوهرة على ذلك بقوله :

لكن بذا ايماننا قد وجبا ∴ فدع هوى قوم بهم قد لعبا

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٨٥
(٢) سورة غافر آية : ٧٨